د. ناجية الوريمي بوعجيلة

في الائتلافِ والاختِلاف

ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم

المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري



في الائتلاف والاختلاف

ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم





اسم المؤلف : د . ناجية الوريّمي بوعجيلة

عنوان الكتاب : في الائتلاف والاختلاف

ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم

الناشر : المدى

الطبعة الاولى : سنة ٢٠٠٤

Author:Dr.Ouriemmi Nejia

Title : On Convergences and divergences

The Dual relationship of prevailing and marginal opinions

Al- Mada P.C

First Edition : 2004

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦ -فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria

P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289

www.almadahouse.com E-mail:al-madahouse@net.sy

بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧

E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

بغداد- أبو نواس- محلة ١٠٢- زقاق ١٢-بناء ١٤١

مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون - جانب فندق السفير

E-mail:almada112@yahoo.com

د. ناجية الوريمي بوعجيلة

في الائتلاف والاختلاف

ثنائيّة السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم





المؤسسة العربية للتحديث الفكري

شكـــــر

ما كـــان لـــهـــذا العـــمل أن يكون لـــولا رعـــايـــة مـــعنـــويّة وعمـــليّة وجدنـــاها مـــن الـــدكتور عـــبد المجـــيـــد الشـــرفي ، ومـــن المعـــهـــد العـــالـــي للغـــات بتـــونس، ومـــن المدرســـة التطبيقيّـــة للدراســـات العليـــا بالسربون.

ومـــــن أسرتـــــي...

فلهـــم جميعـــا صـــادق الشكـــر.

أعدّت الباحثة هذه الدراسة، وهي أطروحة عنوانها "المؤتلف والمختلف في الفكر الإسلاميّ القديم"، بإشراف الدكتور عبد المجيد الشرفي. وقد نالت عنها شهادة الدكتورا من جامعة منوبة بتونس بملاحظة مشرّف جداً. وذلك بعد نقاشها أمام لجنة علميّة برئاسة د. كمال عمران، وعضوية: د. نائلة السليني، د. حسن القرواشي، د. مصطفى التواتي، بتاريخ ٢٢ فيفري ٢٠٠٣.

الإهـــداء

إلــى كــلّ مــن فــكّــر..
وآمن بحق الآخــر فــي الـتـفـكـيـر

مقدّمة

تُعدّ حقيقة الثراء والتنوّع في الاختيارات الفكريّة الإسلامية القديمة من أهمّ الحقائق التي تحتاج إلى المراجعة وإعادة النظر اليوم. فهي لا تزال تدرس بمعايير تقليديّة مذهبيّة أو سياسيّة أو عرقيّة، غير مجدية من حيث الكشف عن طبيعة المشاريع المعرفيّة التي تمثّلها كلّ مجموعة من الاختيارات، ومن حيث إدراك وظائفها التاريخيّة المتباينة في صلب الصراع الإنسانيّ الدائر عصرئذ. إنّنا نشهد اليوم توافق معطيات تقتضي هذا الضرب من المراجعة وتحفز إليه: تطوّر مطرّد لما تحقّقه علوم الإنسان والمجتمع من نتائج مشجّعة من ناحية، ومن أخرى حضور مميّز «لركام ثقافيّ» تحتاج مكوّناته إلى حفريّات وعمليّات تفكيك وإعادة تركيب سعيا إلى تحويل الركام إلى معالم تقترب ما أمكن من حقيقة وجودها التاريخيّ، ومن حقيقة الدور الذي أدّته. وفضلا عن هذه المعطيات، يظلّ القصور المسجّل في الدراسات التقليديّة المنزع في مستوى تعاملها مع هذا "الركام" - كما سنرى - حافزا هامّا إلى مراجعة منهجها ونتائجها. إنّها لم تتجاوز إعادة إنتاج الآراء والمواقف التي تبنّتها الأطراف المنتصرة إثر خفوت الصراع التأسيسيّ. فالصورة التي ترسمها للائتلاف والاختلاف، مثلا، هي تلك التي رضيت عنها هذه الأطراف ووفرّت لها ضمانات الانتشار والاستمرار عبر الأجيال. فغابت الخصوصيّة والنسبيّة فيها وبرزت في المقابل الشموليّة والحقائق المطلقة. ومن هذه الناحية، ساهمت الدراسات التقليديّة في تكريس العديد من المسلّمات بعد تخليصها من متعلّقاتها الخلافيّة، كما ساهمت في توضيح حدود الفصل بين الممكن النظر فيه ومن زوايا محدّدة، وغير الممكن مراجعته وإخضاعه للدرس. وقد خلقت هذه الحدود ضربا من الحجب المزدوج لجملة من الحقائق الفكريّة والمعطيات الواقعيّة. حجبٌ أوّل مجاله المواضيع التي استُهلِكت دراسة

وتفريعا فتكلّست فيها المنطلقات والنتائج، بينما من الممكن تغيير المنطلق لاكتشاف أوجه جديدة وطريفة فيها، وحجب ثان مجاله مواضيع ظلّت أبوابها موصدة، إمّا بحكم العجز المعرفيّ عن فتحها، أو بحكم المنع السلطويّ من فتحها. فيكون تسليط الأضواء عليها بإعادة الاعتبار للمهمّش وترميم المجزوء وتجميع المشتّت دعما لمسارٍ مافتئت تتقدّم فيه بخطى ثابتة دراسات حديثة راهنت على مساءلة البداهات وإشراع آفاق جديدة للمعرفة.

في هذا المستوى النظريّ العامّ يتنزّل بحثنا ويحاول أن يحدّد له موقعا في شبكة الدراسات العديدة والمتنوّعة التي اعتنت بظاهرة الاختلاف ومتعلّقاتها في الفكر الإسلامي القديم. أمّا في المستوى الإجرائي، فقد وجدنا هذه الدراسات موزّعة ـ من حيث منطلقاتها وغاياتها ومناهجها ـ إلى ثلاثة أصناف:

صنف أوّل اعتنى بدراسة آليّات الائتلاف وتقنيات الخطاب السلطويّ في الإيهام بمشروعيّة حقائقه، كما اعتنى بالكشف عن مظاهر الاختلاف المصادر وضبط مؤشّراته المعرفيّة، وتمثّل هذا الصنف جملةٌ من الأعمال أفادت من فتوحات المعرفة الحديثة في مجال علوم الإنسان والمجتمع، وكوّنت ـ متظافرة ـ معالم مشروع تحديثي(١) يضرب بأسباب قويّة في إعادة قراءة للماضي هدفها التمييز بين صورته الكائنة وصورته المكوّنة والوظيفيّة، أيّا كان سياق وظيفيّتها. إلاّ أنّنا - وإن أفدنا من هذه الأعمال - لم نجد من بينها بحوثا مخصّصة كليّا لإشكاليّات الائتلاف والاختلاف، في بعد تحليلي إجرائي أو في بعد تأليفيّ نظريّ. فهي تعرض لجوانب معيّنة من المسألة إمّا بشكل ضمنيّ في إطار إشكاليّات أخرى أو بشكل جزئيّ تحظى فيه المسألة بفصل أو أكثر في الكتاب الواحد. وتظلّ الملاحظات والنتائج المتوصّل إليها في هذه الفصول على قدر كبير من الأهميّة رغم عدم تخصيصها بمؤلفات.

الصنف الثاني من الدراسات التي اعتنت بمسألة الاختلاف في الفكر الإسلامي القديم هو الصنف الفلسفيّ. وغنيّ عن التذكير في هذا السياق بأنّ هناك علاقات وطيدة وفاعلة بين العلوم الإنسانية الحديثة والبحث الفلسفيّ لكنّنا قمنا بالفصل بين النوع الأوّل وهذا النّوع بسبب الخصوصيّة "الفلسفيّة" الواضحة لمنطلقات هذا النوع الثاني ونتائجه. فقد وجدنا الدراسات الفلسفيّة التي اعتنت بإشكاليّة الاختلاف، ذات

خطط فكريّة متشابهة المداخل. مدخل هو طرح نظريّ عامّ للاختلاف، مداره سلسلة من الثنائيّات المفهوميّة: "الذات والآخر" و"الماهيّة والاختلاف" و"الهويّة والمغايرة أو الغيريّة"، مع بحث شروط إدارك الآخر في مقوّماته الماديّة والثقافية. ثمّ مدخل يركز في الاختلاف كما شهده الفكر الإسلامي القديم، إلى إقرار "الحقّ" في الاختلاف، أو "شرعيّة" الاختلاف، إمّا في مستوى الدائرة الثقافيّة الواحدة وهو ما سمّي بالاختلاف الداخليّ، أو فيما بين الدوائر الثقافيّة المتغايرة وهو ما سمّي بالاختلاف الخارجي[٢].

لقد حدّدت هذه الخطّة التي تحكّمت في الدراسات الفلسفيّة نوعيّة المشاغل الفكريّة ونوعيّة الزوايا التي ينظر منها إلى مشكلة الاختلاف، بطريقة جعلتها تتجاوز إشكاليّات كثيرة ذات طابع نظريّ وإجرائي في الآن نفسه متعلّقة بالفكر الإسلامي القديم. فدارس الفلسفة ينطلق من جملة من المعطيات يفترض صحّتها ويبني عليها مقترحاته الفكريّة. لكنّ تلك المعطيات ليست في الكثير من الأحيان إلاّ بداهات في حاجة إلى المراجعة قبل أن نبني عليها من جديد. ولنقف مثلا عند دراسة علي حرب لموضوع الاختلاف في كتابه نقد الحقيقة، لنتبيّن عددا من المعطيات التي يبني عليها والتي لا تتماسك كثيرا عند المراجعة. منها ما يتعلّق بصورة الخلاف الذي بين الصحابة بعد وفاة الرسول؛ إذ يحيل علي حرب القارئَ على كتاب لطه جابر فياض العلواني وهو بعنوان أدب الاختلاف في الإسلام بهدف الإلمام بهذا الموضوع، وينصحه قائلا: من المفيد الاطلاع على هذا الكتاب[٣]. صحيح أنّ الكتاب يتميّز بتركيزه في موضوع الاختلاف بين المسلمين قديما. ومن هذه الناحية قد يغني القارئَ العجول عن العودة إلى كتب شتّى. لكن من ناحية أخرى يُعدّ هذا الكتاب - كما سنتبيّن ذلك - أوضح مثال لإعادة إنتاج التصوّر الأرثدوكسي القديم لقضيّة الاختلاف، وخاصّة ما جدّ منه بين "السلف الصالح". فضلا عن الطابع الأخلاقي الوعظي الذي سيطر على الخطاب المستعمل فيه ممّا جعل الموادّ التي احتوى عليها مشكّلة تشكيلا يخدم الغرض الإيديولوجيّ بقدر ما ينأى عن الغرض المعرفيّ. ولهذا الضرب من الإحالات "العفويّة" دور لا يستهان في إشاعة وجهات نظر معيّنة على أنّها حقائق مطلقة.

ومن المعطيات التي يبني عليها علي حرب دون إخضاعها للمراجعة كذلك، المماهاة المعاهاة بين الفكر الفقهيّ والفكر الكلاميّ باعتبارهما يخضعان لمنطلق داخليّ

واحد، دون أن يشير إلى أنّ الأمر يتعلّق بالمرحلة الأشعريّة وما يليها. ذلك أنّه قبل هذه المرحلة لا يمكن الحديث عن تطابق بينهما أو تكامل، بالنظر إلى حقيقة الاختلاف الذي حكم علاقتهما على أكثر من صعيد[٤].

وعلاوة على ذلك يعمد الكاتب في توظيفها للمصادر القديمة إلى اقتطاع أقوال من سياقها وأفكار من منظومتها، ليستدلّ بها على صحّة تصوّره لموضوع الاختلاف بين المسلمين. وأكثر ما يعنينا في هذا الصدد اقتطاعه أقوالا للشافعي في الرسالة، وموضوعها المقوّمات البيانيّة للنصّ القرآني، ليجعلها دالّة على ما يذهب إليه هو نفسه من التعدّدية التأويليّة للنصّ. ولننظر إلى المعاني التي نسبها إلى الشافعي وإلى الخطاب الذي صاغها فيه لنتبيّن كيف يتحوّل الشافعي إلى ناطق بلسان علي حرب. يقول: ولكنّ نصّ الوحي... لا تستغرقه التكاليف والأحكام ولا تستنفده الأقاويل والاعتقادات. فلا يمكن قولبته في نسق جامد أو مذهب صارم ولا يمكن النظر إليه نظرة وحيدة الجانب. فهو وإن كان قطعياً فاصلا في مواضيع وفي أمور، إلاّ أنّه يمكن قراءته قراءة "إشكاليّة"، لأنّه يقدّم من الحلول والأجوبة بقدر ما يثير من التساؤلات والإشكالات. والحقّ أنّ النصّ هو أصل ثقافيّ شامل ينطوي على رؤية جذريّة للعالم. وهذه الرؤية تتّسع باتّساع لغته[٥]. وعند هذا الحدّ يحيل الكاتب في الهامش إلى ما يلي: هذا ما أكّد عليه الشافعي في أكثر من موضع من الرسالة[٦]. ويورد له بعض الأقوال المفصولة عن سياقها. وسنرى أنّ الشافعي في رسالته كان مؤسّس العقل الأرثذوكسي الذي يصادر الاختلاف ولا يفسح المجال إلاّ لحقائقه، بالإضافة إلى أنّه مؤسّس السلطة الفقهيّة للنصّ التي يصبح بموجبها لكلّ ما نزل بمسلم حكم نصيّ بعينه[٧]، وبموجبها تستغرق النصّ التكاليف والأحكام وتستنفده الأقاويل والاعتقادات. خلافا لما ذهب إليه علي حرب.

ولا يُفهم هذا التحويل الدلالي الذي قام به علي حرب إلاّ بالنظر إلى النتيجة التي يريد أن يصل إليها وهي أنّ النصّ قابل لتأويلات الجميع وبالتالي مؤسّس لشرعيّة الاختلاف[٨].

بناءً على هذه النماذج التمثيليّة وغيرها[٩]، تعدّ الدراسات الفلسفيّة التي خُصّصت لإشكاليّة الاختلاف في الفكر الإسلامي القديم مفيدة في أبعادها التجريديّة الباحثة عن شروط تحقّق الهويّة بالنسبة إلى الإنسان في الثقافة الإسلاميّة. لكن في

أبعادها الإجرائيّة التطبيقيّة تظلّ في حاجة إلى دعم الدراسات المتخصّصة في قضايا الفكر الإسلامي.

أمّا الصنف الثالث من الدراسات التي اعتنت بمسألة الاختلاف في الفكر الإسلامي القديم، فهو صنف وصفيّ يحرص على جمع المعطيات من المصادر القديمة وينظّمها تبعا للأُطر والمعايير المذهبية والسياسة التي تحدّدت في الماضي. ويتفرّع هذا الصنف بدوره إلى ضربين تفرّق بينهما المرجعيّات الفكريّة. أحدهما لا يزال واقعا تحت تأثير الانتماء المذهبيّ فيقدّم للاختلاف الصورة التي ترسمها أدبيّات المذهب الذي ينافح عنه. ويمثّل بوضوح هذا الضرب كتاب أدب الاختلاف في الإسلام لطه جابر بوفيّاض العلوانيّ، لأنّه لا يتجاوز ترديد الموقف السنّيّ من الاختلاف أي موقف الخطاب المنتصر من سائر الخطابات المخالفة له.

ويقوم المؤلّف - في إطار تصوّر أنموذجيّ للماضي - بضبط مرحلتين كبيرتين لتاريخ الاختلاف بين المسلمين. مرحلة أولى ساد في الاختلاف بمعنى عدم الاتّفاق في الاجتهاد وبالاستناد إلى دليل -حسب رأيه - وهذا اختلاف مشروع. ومرحلة ثانية تبدأ في القرن الرابع للهجرة ساد فيها الخلاف بمعنى عدم الاتّفاق دون استناد المتخالفين إلى أدلّة، بل هم يصدرون في ذلك عن الهوى، بكلّ ما يحمله من "ضمانات" الضلال والغيّ[١٠] وهذا اختلاف غير مشروع. وقد حرص العلوانيّ على إثبات الالتزام الأخلاقي "بآداب الاختلاف" لدى السلف الصالح بدءا بالصحابة ووصولا إلى أصحاب المذاهب الاجتهاديّة[١١] إلى درجة يعتقد فيها القارئ أن لا اختلاف يُذكر في الفكر الإسلامي القديم. ولهذا التهوين من شأن الاختلاف ماضيا وظيفتان، الأولى مشدودة إلى الماضي وتهدف إلى تنقية صورته من الشوائب التاريخيّة حتّى يكون مثالا ل يُحتذى، والثانية مشدودة إلى الحاضر والمستقبل، وتهدف إلى التشريع لتوحيد الصفوف بين المسلمين لأنّه لا يجوز الاختلاف إلاّ فيما حدّده المؤلّف نفسه وسبق أن أقرّه السلف[١٢].

أمّا الضرب الثاني من الدراسات ذات الطابع الوصفي لتاريخ الاختلاف في الفكر الإسلامي، فيسعى إلى توسيع زوايا النظر إلى المسألة ويحرص على إيراد مختلف الآراء ووجهات النظر القديمة كما شهدها التوزيع المذهبي والسياسيّ التقليدي. وذلك في إطار الحرص على أكبر قدر من الموضوعيّة.

ويمثّل هذا الصنف بوضوح كتاب هنري لاووست: الاختلافات في الإسلام[١٣]. بنى المؤلف كتابه على تتبّع تاريخيّ تصاعديّ لمراحل الاختلاف ونشأة المذاهب والفرق. ومن هذه الناحية يكتسي عمله قيمة تجميع المواد بعد التحقيق في الحوادث والآراء. وجاءت الخاتمة تحمل عنوان "المختلف والمؤتلف" كأنّما تعد بإنشاء معايير فكريّة جديدة تبحث في آليّات الائتلاف والاختلاف وفي حقيقة ما يمكن أن يعتبر مختلفا أو مؤتلفا. إلاّ أنّ الكاتب يواصل منهجه الوصفيّ مغيّرا الترتيب التاريخي بترتيب غرضيّ يقوم على تحديد الأغراض أو المواضيع التي اختلف فيها المسلمون مع تذكير بما سبق أن أورده في سائر الأقسام والفصول[١٤].

هذه أهمّ التوجّهات الفكريّة والمنهجيّة التي سارت فيها الدراسات المعاصرة المخصّصة ـ كلّها أو بعضها ـ لموضوع الاختلاف في الفكر الإسلامي القديم.

كما تبيّنا من خلال عرضها الموجز، فإنّ الموضوع لا يزال في حاجة إلى الدرس والتمحيص لإعادة النظر في الشائع من المسلّمات وللكشف عن المسكوت عنه أو المهمّش من المعطيات، ثمّ خاصّة لبلورة معايير معرفيّة قد تكون أكثر جدوى في تبيّن طبيعة الأنظمة الفكريّة التي شهدها عصر التأسيس الثقافيّ. وبحثنا محاولة للإيفاء بجزء يسير من هذه الحاجة، لأنّ عملا من هذا القبيل يبدو شاملا لكافة مجالات الثقافة الإسلاميّة القديمة، ولكافة المؤلّفات، وذلك في عمليّة استقصاء للسائد والمخالف في كلّ مجال.

وعملنا هذا لا يدّعي لنفسه هذه الشموليّة ولا يعد بها، لأنّها أنسب إلى الأعمال الجماعيّة التي تتكاتف فيها الاختصاصات المتعدّدة. إنّه يسلك مسلك الاختيار المنهجيّ الذي يقتضي حدوداً معرفيّة معلومة يلتزم بها، هي بمثابة الحصر التمثيليّ. وتشمل هذه الحدود مراكز اهتمام ثلاثة، مبرّراتُ اختيارها مشتركة - كما سنبيّن ذلك بعد ذكرها. مركز الاهتمام الأوّل هو أسباب النزول كما شاعت في خطاب التفسير، وكما جاءت في خطاب السيرة. مركز الاهتمام الثاني، الفكر الأصولي بين التأسيس الأرثدوكسي وإمكانات أخرى مغايرة وطريفة عرفها الفكر والواقع الإسلاميّان. والثالث طبيعة النصّ القرآنيّ واختلاف العقل الفقهيّ والعقل الكلاميّ في تصوّرها، وهي ما اصطلح على تسميته بمسألة خلق القرآن أو قدمه.

ولهذه المراكز الثلاثة موقع هامّ في الثقافة المحيطة بالنصّ، لأنّها تهتمّ - وبطرق مختلفة - بتأسيس تمثّل معيّن له وتحديد دور له مخصوص في علاقة الإنسان بالمطلق وبالتاريخ. كما أنّها شهدت اختلافا بين المواقف والرؤى تجاوز مداه مجرّد الخلاف الفكريّ ليبلغ تصادما دمويّا طرفاه المثقف وصاحب السلطة. ويظلّ الاتّساق الداخليّ بين هذه المواضيع من حيث بنية الاختلاف معرفةً وذواتًا عارفة ومرجعيّةً اجتماعيّةً، أهمّ مبرّر للجمع بينها. فمؤشّرات الاختلاف في أسباب النزول تتناظر مع مؤشّرات الاختلاف في الفكر الأصوليّ، لتجد هذه وتلك امتداديهما - من حيث فلسفة المعرفة - في الخلاف بين التصوّرين الفقهيّ والكلاميّ.

أمّا من حيث الحدّ الزمنيّ فإنّ بحثنا يتركّز في فترة النشأة والتكوّن بالنسبة إلى الخطابات التي وُضعت حول النصّ. وهي فترة البحث عن الحلول والأجوبة لأسئلة طرحها واقع حضاريّ مميّز لم يُحْسم فيه النزاع الثقافي بعد - بشكل ناجز ونهائيّ - لصالح تصوّر معيّن. ويمكن اعتبارها فترة " الاضطراب الحيويّ " قبل الهدوء المميت الذي قام على مصادرة الاختلاف والالتزام بالأحاديّة في كلّ الأبعاد. وتنطلق بما عقب غياب مبلّغ الرسالة من محاولات تشريعيّة وسياسيّة وفكريّة لبناء كيان اجتماعيّ مميّز. وقد تنازعت هذه المحاولات اختيارات متباينة امتدّت على مدى قرنين من الزمان لتصل إلى منعرج حاسم سارع بإنضاج ضرب منها وبالإجهاز على ضرب آخر، وهو منعرج النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة بما سُجّل فيه من تجربة المأمون وما سُمّي بالمحنة، ثمّ ردّ الفعل عليها سياسيّا وثقافيّا واجتماعيّا، وهو ما مثّل التركيز النهائيّ للاختيارات الأرثذوكسيّة. هذا هو الإطار الزمني الذي نعنيه بعبارة " قديم ". وتجدر الإشارة إلى أنّ عدم التخصيص في العنوان لنقطة زمنيّة معيّنة في التاريخ يقف عندها هذا البحث - رغم تركيزه في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى - عائد إلى سببين، الأوّل أنّنا ندرس فترة التأسيس وما عرفته من إمكانات فكريّة، إلى جانب الأصداء التي تردّدت في فترات لاحقة، والثاني هو أنّنا نعتني بهذه الإمكانات من زاوية إبستمولوجيّة وانثروبولوجيّة همّها البحث عن الأنساق وفهم مرجعيّاتها في مرحلة معيّنة دون التقيّد بحدّ زمنيّ دقيق. وبالإضافة إلى تحديد المجالات المعرفيّة والإطار الزمني الذي يكتنفها نرى لزاما أن نحدّد المدلولات الخاصّة لمصطلحي "مؤتلف ومختلف" الواردين في العنوان.

لابدّ من الإشارة بدءاً إلى أنّهما وردا في استعمالات متنوّعة في كتب التراث، من الفقه[١٥] إلى الحديث[١٦] إلى البلاغة[١٧] إلى ضبط الأسماء[١٨] إلى مبحث العمران البشري[١٩]. ولا علاقة لهذه الاستعمالات بإشكاليّات بحثنا. غير أنّنا وجدنا في الدلالات المعجميّة لمادّتي "ألف" و"خلف" مؤشّرات معنويّة تبعث على الارتياح إلى مناسبتها للسياق الاصطلاحيّ والمفهوميّ لعبارتي مؤتلف ومختلف.

فمن دلالات مادّة "ألف"، نذكر: ألفت الشيء وألفت فلانا، إذا أنست به. وألّفت بينهم تأليفا، إذا جمعت بينهم بعد تفرّق. وألّفت الشيء تأليفا، إذا وصلت بعضه ببعض. وألف الشيء لزمه... وآلفت فلانا الشيءَ، إذا ألزمته إيّاه[٢٠]. ونحتفظ من هذه الدلالات بالمؤشّرات المعنويّة التالية: التعوّد بالشيء سبب الارتياح إليه. والانتظام في نسق ما لدرء التفرّق. وخاصّة، فرض طرف معيّن على طرف آخر الالتزامَ بشيء محدّد.

أمّا من دلالات مادّة "خلف" فنذكر: الخلاف، المضادّة. وخالفه إلى الشيء، عصاه إليه أو قصده بعدما نهاه عنه. وتخالف الأمران واختلفا، لم يتّفقا. والخلف والخالف الفاسد من الناس[٢١].

ونحتفظ أيضا من هذه الدلالات بالمؤشّرين المعنويّين التاليين: عدم الاتّفاق وظهور الاختلاف أو إظهاره. ثمّ اعتبار المخالف غير سويّ وغير صحيح.

لقد رأينا في هذه المعاني المعجميّة ما يمكن أن يُطوَّر اصطلاحا حتّى يؤدّي مفاهيم ذات قدرة نظريّة وإجرائيّة على إبراز الإشكاليّات التي نروم طرحها في هذا العمل. فاجترحنا مصطلح المؤتلف لينهض بمفهوم الاختيارات الفكريّة السائدة والشائعة التي تآلفت عليها المجموعة ورفعتها إلى مستوى الحقائق العامّة التي عملت فيها عادة التعوّد[٢٢] بالشيء عملها، والتي انتظمت عناصرها ونجحت في التحوّل إلى سلطة مرجعيّة مفروضة على الجميع. أمّا مصطلح المختلف فقد عنينا به جملة المعطيات الواقعيّة والحقائق الفكريّة التي نشزت عن منظومة المؤتلف والمؤتلَف عليه، ورغم أنّ اختلافها جاء مبنيًّا على دليل[٢٣]، فقد عوملت بكلّ أساليب الإقصاء والتهميش والحجب. والمختلف بهذا المعنى لا يُشترط فيه قصديّة المخالفة، بل هو في الكثير من الأحيان نتاج لفعل معرفيّ يؤطّره مدى هامّ من التلقائيّة والاستقلاليّة عن الإكراهات الخارجيّة التي تؤثّر في الذات العارفة وتراهن على تشكيل المعرفة حسب خطط وظيفيّة.

وقد واجهتنا في تحليل المؤتلف، وفي البحث عن المختلف، صعوبات عديدة تتعلّق بالمدوّنة المعتمدة. فبالنسبة إلى الاختيارات السائدة واجهتنا مشكلة وفرة المصادر، وهي وفرة توقع في حيرة الاختيار، فجنحنا إلى الاكتفاء بنماذج منها في كلّ مجال من المجالات التي يعتني بها هذا البحث، بالاستناد إلى تقدّمها في الزمن وحضورها بشكل أو بآخر في صراع التأسيس الثقافيّ. فاخترنا في مجال السيرة، "سيرة ابن اسحاق" وإعادة صياغة ابن هشام لها في "السيرة النبويّة". وفي مجال التفسير وعرضه لأسباب النزول اخترنا محاولات التفسير الأولى التي جمعها الطبري في كتابه "جامع البيان في تأويل القرآن"، المعروف بتفسير الطبريّ، وهو من هذه الناحية يشمل أشهر ما سُجّل خلال القرون الثلاثة الهجريّة الأولى. وفي مجال أصول الفقه اخترنا "رسالة" الشافعي المُجمع على دورها التأسيسيّ للاختيارات الأرثدوكسيّة. واعتمدنا في مجال الخلاف بين المحدّثين والمتكلّمين، النصوص التي تعتني بالحديث وبالمحدّثين من قبيل الكتب الصحاح خاصّة "صحيح البخاريّ"، وكتب التراجم خاصّة "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي، لثراء المادّة المثبتة فيهما والمتعلّقة بالفترة التي ندرس.

أمّا بالنسبة إلى المواقف والآراء المخالفة فقد واجهتنا مشكلة ضآلة المصادر التي عبّرت عنها، وتعرّض خطاباتها الأصليّة إلى الإهمال أو التجزيء والتشتيت والتشويه. فاتّخذنا لتجاوز هذه المشكلة - نسبيًا - عدّة مداخل لرصد المختلف. المدخل الأوّل هو المصادر الأرثدوكسيّة نفسها حيث كان المنطق الحجاجيّ فيها بالنقض والإبرام سببا لإيراد الرأي المخالف، وهنا كان لزاما علينا أن نحترز من كيفيّة تعبير الخصم عن آراء خصمه. والمدخل الثاني هو البحث عن المعطيات المتعلّقة بموضوع ما في غير الكتب المخصّصة له، لأنّ هذه المعطيات تتمتّع بضرب من التلقائيّة وتفلت من المراقبة تحت غطاء الثانويّ وغير الهامّ، كأن نبحث عن أسباب النزول في السيرة النبويّة، أو عن الآراء الأصوليّة في كتب التاريخ والتراجم. المدخل الثالث هو البحث عن المختلف في المصادر غير السنّية مثل المصادر الاعتزاليّة والخارجيّة الإباضيّة، وهي في معظمها متأخّرة نسبيًا. ولزم علينا الاحتراز أحيانا من التحويرات التي أجريت على الكثير من المواقف المخالفة بعد انفراد المؤتلف بالسلطة. المدخل الرابع هو الكشف عن المختلف من خلال مواطن التوتّر في الخطابات السائدة بعد تفكيكها وتتبّع آليّات تشكيلها.

لقد سمحت لنا هذه المداخل باستقصاء رصيد من الآراء والمواقف أمكن معه - إلى حدّ - الحديث عن نسق ما ينتظمه.

وتظلّ إشكاليّة المنهج الذي ينبغي أن يعتمد في دراسة هذه المدوّنة كبرى الإشكاليّات إن نحن حصرنا العمل في المراهنة على إنجاح هذا المنهج أو ذاك من جملة المناهج الحديثة التي صاغتها علوم الإنسان والمجتمع، ولو أدّى الأمر إلى تطويع المادّة المعتمدة حتّى تستقيم المنطلقات المنهجيّة[٢٤]. وعلاوة على ذلك لا يمكن أن ننكر أنّ مسألة المنهج ليست مجرّد مسألة تقنيّة للتعامل مع النصوص بل هي بالأساس مسألة فكريّة عميقة، فإذا كان المنهج هو الآلة التي يشرّح بها المحلّل جسم النصّ، فإنّ تلك الآلة إنّما هي جماع عدد من المفاهيم والمتصوّرات التي تخبر بدورها عن فهم مبدئيّ للظاهرة التي تؤطّر النصّ من حيث طبيعتها وحركتها ووظيفتها... حتّى إنّه لا مهرب من أن يبنى كلّ منهج على أصل معرفيّ هو أصل الجدل بين أصحاب المدارس والمذاهب قبل الخوض في طرق التحليل والنتائج[٢٥].

لكن إن نحن حصرنا العمل في نجاعة التطبيق الكفيل بإبراز المنهج الملائم بعيدا عن التوفيقيّة الزائفة وعن التقوقع داخل نظريّة في آن[٢٥]، وفي المراهنة على طرافة المعطيات والحقائق المكتشفة، هان إشكال المنهج بعض الشيء واستقرّ في مستوى الاستفادة من مداخل للنصّ متعدّدة، منها ما يتعلّق بالخطاب بين تقنيات تشكيله وإخضاعه للتفكيك، فنحن ننطلق من وضعه الساكن الذي تمثّله بنية لغويّة ودلاليّة محدّدة لنتتبّع في حركة استقصاء استرجاعيّ مسار التشكّل وآليّاته. ومن المداخل أيضا، المدخل الابستمولوجي الذي يعتني بدراسة الخطابات الفكريّة من حيث نوعيّتها ومن حيث الآليّات العقليّة المنتجة لها والممثّلة لطرق مخصوصة في إنتاج المعنى، وذلك بهدف الوقوف على جدليّة التماهي والتميّز في المشاريع الفكريّة التي عرفها عصر التأسيس. ومن المداخل المنهجيّة أيضا ما يتعلّق بالسياق الاجتماعي والتاريخي للخطاب في علاقته بمنتجه ومتقبّله، خاصّة أنّ جانبا هامّا من دراستنا يتعلّق بخطابات احتكرت قول الحقيقة واتّهمت ما عداها بمجانبة الصواب وبالضلال. والنصّ إذ يدّعي قول الحقيقة المجرّدة، إنّما يتناسى حقيقته

هو، أي قسطه هو في إنتاج الحقيقة، كما يتناسى أثر الرغبة في تشكيل المعنى. إنّه يتناسى أنّ الحقيقة تتوقّف على أنماط الكلام وتشكيلات الخطاب. ويتناسى أنّ المعنى هو تأوّل ينصّب الإنسان بواسطته ذاته مصدرا للمعرفة، ومولّدا للدلالة. والذات ليست مجرّد حضور خالص لأنا مفكّر متعال... بل الذات أيضا آلةٌ راغبة، وإرادة قوّة، ومنظور سلطوي استراتيجي(٢٦). ومن هذا المدخل يمكن أن نتبيّن تاريخيّة الرؤى والمواقف الفكريّة التي نجحت في الإيهام بتعاليها(٢٧).

أمّا فيما يهمّ البنية العامّة التي اخترناها لهذا العمل فهي تشمل ثلاثة أقسام رئيسيّة وقسما تأليفيّا. في القسم الأوّل حاولنا معالجة العلاقة بين سبب النزول والدلالة في النصّ القرآنيّ من خلال الاختلاف الذي سجّلناه بين خطابين في تعاملهما مع الموضوع نفسه، خطاب التفسير وخطاب السيرة. وحاولنا فيه البحث عن مؤشّرات الاختلاف بينهما اعتمادا على مقارنات مطّردة. وانطلاقا من النتائج والحقائق المرصودة حاولنا الكشف عن آليات تشكيل الخطاب لينهض بوظائف أخرى غير الوظيفة المعرفيّة.

وفي القسم الثاني كانت الإشكالية: ما هي نوعيّة الإمكانات التي عرفها الفكر الإسلاميّ في المنهج الأصوليّ الفقهيّ وما حقيقة الاختلاف بينها؟ وقمنا في معالجة هذه الإشكاليّة بعملين، يخصّ الأوّل تحليل الخطاب في النصّ الذي اعتبر مؤسّسا لمنهج أصوليّ أرثدوكسيّ وهو نصّ الرسالة للشافعيّ، بهدف الوقوف على العناصر المخالفة له والتي تأسّس هو بإقصائها. ويخصّ العمل الثاني البحث عن شظايا منهج مغاير للمنهج الأرثدوكسي، كان بدأ مع تجربة أصوليّة متميّزة هي تجربة عمر بن الخطّاب، وتواصل بشكل مشتّت لدى مفكّرين آخرين، منهم من هم معاصرون للشافعي.

أمّا في القسم الثالث فكانت القضيّة المطروحة بمثابة المجال الذي تقاطعت فيه أنساق فكريّة متباينة تحسّسنا بعض جذورها في القسمين السابقين، وهي قضيّة خلق القرآن والمحن التي اقترنت بها. وسعينا في معالجة هذه القضية إلى تقديم مشروع إجابة عن الأسئلة الإشكاليّة التالية: ما هي حقيقة هذه المقولة الكلاميّة: "القرآن مخلوق"؟ لماذا تقاطع فيها بشكل دمويّ "الفكريّ" و"السياسيّ"؟ لماذا عرفت تحوّلا خطيرا في المواقع من حيث نوعيّة الممتحنين، بين علماء كلام ومحدّثين؟ ثمّ ما هو الدور الذي قامت به هذه المسألة الثقافيّة السياسيّة في تحديد مسار أنظمة فكريّة متصارعة؟

وفي القسم التأليفيّ قمنا بعمليّة اختراق أفقيّ لمجمل القضايا والإشكاليّات المطروحة في الأقسام الثلاثة السابقة، بحثا عن مقوّمات متناسقة يمكن الحديث معها عن أنظمة فكريّة تتفاوت ثراء معرفيّا وفعاليّة تاريخيّة إنسانيّة.

الهوامش:

١ ـ من هذه الأعمال ما قام به محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وعبد المجيد الشرفي وعبد الهادي عبد الرحمان ومحمّد عابد الجابر وغيرهم .

٢ ـ علي أومليل ، في شرعيّة الاختلاف ؛ الذات والمغايرة ؛ مفهوم الاختلاف في الفكر العربي ، مجلّة الوحدة ـ باريس ، س ٥ ، ع ٥١ ، ديسمبر ١٩٨٨ ؛ (قسم من هذا المقال هو مقدّمة كتاب في شرعيّة الاختلاف) . علي حرب ، نقد الحقيقة ، فصل : في الاختلاف ، ص ص ٢٩ -٥٤ ؛ طه عبد الرحمان ، الحقّ العربي في الاختلاف (هذا الكتاب مركّز في الاختلاف الفلسفيّ في العصر الحديث بين القوميّة والعالميّة ويعرض لقضايا الفكر الإسلامي القديم بشكل ضمني ، وهو مشدود إلى هواجس إيديولوجيّة معاصرة) .

٣ ـ على حرب ، نقد الحقيقة ، ص٣٢ ، هامش عدد٦ .

٤ ـ هذا ما سنركّز البحث فيه في القسم الثالث من هذا العمل .

٥ ـ على حرب ، نقد الحقيقة ، ص٤٣ .

٦ ـ المرجع السابق ، ص٤٣ ، هامش عدد ٢٦ .

٧ ـ انظر الفصول المخصّصة لرسالة الشافعي في هذا العمل .

٨ ـ على حرب ، نقد الحقيقة ، ص ص ٤٧ - ٥٤ .

٩ ـ بالإمكان أن نقف أيضا عند موقف علي أومليل من أسباب النزول في كتابه المذكور ، ص ٥٠-٥٥ . وعند موقف طه عبد الرحمان من الكثير من القضايا على رأسها قضيّة الدور التاريخي لفلسفة ابن رشد .

١٠ . طه جابر فياض العلواني ، أدب الاختلاف في الاسلام ، ص ص ١٠٦-١٣٧ .

١١ ـ انظر في المرجع السابق ، ص ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٦٣ ، ٨٥ ، ٩١ ، ١٢٠ ، ١٣٥ .

١٢ ـ المرجع السابق ، ص ص ٢٧ ، ٢٢-٣٣ ، ٨٩-١٠٢ .

١٣ . H. Laoust , les schismes dans l'Islam , Introduction à une étude de la religion musulmane.

١٤ ـ انظر خاتمة الكتاب الطويلة نسبيّاوهي بعنوان : Divergences et convergences. pp 383 - 461.

١٥ ـ الاختلاف في الفقه من متعلّقات الاجتهاد . وهو الهامش الذي سُمح فيه بالاختلاف في الأحكام بين المجتهدين ولا خطر من ورائه على الائتلاف العامّ لأنّ آليّة التعامل مع النصّ واحدة . وقد أُلّفت كتب في الاختلاف منذ عصر مبكّر وصولا إلى العصور المتأخّرة ، انظر كشفا بها في مقال J. Schacht, IKH TILAF, EI2, TIII, pp1088-1089.

١٦ ـ الاختلاف في الحديث هو أن توجد أحاديث متضادّة بحسب المعنى ظاهرا فيُجمع بينهما أو يُرجّح أحدها . التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، مجلّد ١ ، ص ص ٤٤١ -٤٤٢ .

١٧ . المؤتلف في البلاغة- هو التسوية بين ممدوحين . والمختلف هو تخصيص أحدهما بخصال بعد ذلك . انظر ، السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، النوع الثامن والخمسون في بديع القرآن ، ج٣ ، ص ص ٢٧٥- ٢٧٦, وانظر في مفهوم الايتلاف بلاغيّا ، كشاف أصطلاحات الفنون ، للتهانوي ، مجلّد ١ ، ص ص ٧٩-٨٠ .

١٨ . المؤتلف والمختلف في الأسماء هو ما يتّفق في الخطّ دون اللفظ . ووظيفته تصحيح التصحيف والتحريف الواردين في الأسماء . موفّق بن عبد الله بن عبد القادر محقّق المؤتلف والمختلف للدار قطني (ت ٣٨٥) ، ص٦٩ ؛ وبالإضافة إلى كتاب الدارقطني نذكر : المختلف والمؤتلف في أسماء القبائل ، للبغدادي (ت ٢٤٥ هـ) المختلف والمؤتلف في أسماء الشعراء ، للآمدي (ت ٣٧١ هـ) ؛ المختلف والمؤتلف في مشتبه أسماء الرجال للمقدسيّ (ت ٤٠٤ هـ) .

١٩ . اختلاف الناس في الطبائع والأهواء والمصالح سببٌ إلى ائتلافهم واستقامة اجتماعهم . وجدنا هذا المعنى عند الجاحظ في إبرازه الحكمة الإلهيّة في الاختلاف . انظر حجج النبوّة ، الرسائل ، ج٣ ، ص ص ٢٤٢- ٢٥٢, وسيوظّف هذا المعنى ابن خلدون في دراسته للعمران البشري ، انظر المقدّمة ، فصل في العمران البشري ، ص ص ٤٦-٤٨ .

٢٠ ـ اللسان ، مجلّد ١ ، ص ٨٣، وانظر نصّا هامًا في العادة والإلف ودورهما الثقافيّ الاجتماعيّ ، في مروج الذهب للمسعوديّ ، مجلّد ٢ ، ص ٣٢.
٢١ ـ المصدر السابق ، مجلّد ١ ، ص٨٨٦ .
٢٢ ـ Gilles Deleuze, Différence et Répétition, p 11.
٢٣ ـ الاختلاف عند العلماء هو ما بُني على دليل ، والخلاف فيما لا دليل عليه . التهانوي ، كشاف اصطلاح الفنون ، مجلّد ١ ، ص ٤٤١.
٢٤ ـ منصف بن عبد الجليل ، المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ، ضمن كتاب في قراءة النصّ الديني . ص ص ٤٠ - ٤١ .
٢٥ ـ عبد المجيد الشرفيّ ، لبنات ، ص١٠ .
٢٦ ـ علي حرب ، نقد الحقيقة ، ص ٢٤ .
٢٧ ـ H.G. Gadamer, HISTORICITE, Encyclopaedia Universalis, Corpus11, pp 513. 517 .

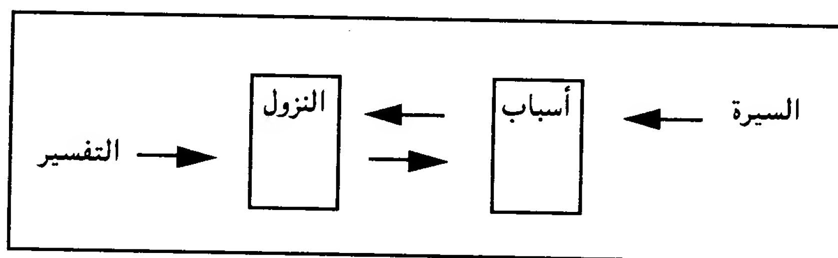
I النصّ وأسباب النزول بين "السيرة" و"التفسير"

وربّ خبر كان فاشيا فدخل عليه
من العلل ما منعه من الشهرة،
وربّ خبر ضعيف الأصل، واهن
المخرج، قد تهيّأ له من
الأسباب ما يوجب الشهرة.

الجاحظ

يمثّل موضوع " أسباب النزول " نقطة تقاطع بين علمين لكلّ منهما مجال بحثه وغاياته، يعتنى الأوّل بتاريخ الرسالة وهو "علم السيرة النبويّة"، ويعتنى الثاني بنصّ الرسالة وهو "علم التفسير". ويفهم هذا التقاطع بدءا، من الصيغة التركيبيّة لهذا الموضوع. فكلمة " الأسباب " تحيل على المعطيات الواقعيّة والتاريخيّة التي حفّت بالنصّ، وهي معطيات تدخل في مجال اهتمام " السيرة " باعتبارها جانبا من الجوانب التاريخيّة العديدة المكوّنة لمادّتها(١). وتحيل كلمة "النزول" على المعطيات النصيّة المتأتّية من الوحي، وهذه تكوّن مجال اهتمام "التفسير".

إنّ تطرّق العلمين إلى الموضوع نفسه متأتّ من مدخلين مختلفين. فمدخل السيرة تاريخيّ، لأنّها تقوم على التأريخ للفترة النبويّة من حيث حوادثها، وواقعاتها، وشخصيّاتها متّخذة في كلّ ذلك شخصيّة الرسول محورا، وتقف بشكل فرعيّ عند ما كان منها مناسبة لنزول وحي. " فالأسباب" فيها تستدعي الحديث عن "النزول". أمّا مدخل التفسير إلى الموضوع فهو نصيّ، لأنه ينطلق من فهم محدّد للنصّ يريد إفهامه للآخر وإقناعه به فيلجأ إلى "الأسباب" طالبا الدعم والتبرير. لذلك، فالذي يستدعي الحديث عن "الأسباب" في التفسير، ليس النصّ ذاته، وإنّما هو المعنى المرضيّ عنه المعطى للنصّ، وهو معنى منخرط في منظومة نظريّة محدّدة ما قبليًا. ويمكن أن نتبيّن اختلاف المداخل بين العلمين إلى الموضوع عن طريق الرسم التالي:



وبقدر ما مثّل هذا الموضوع قاسما مشتركا بين الطرفين مثّل اتّجاهات اختلاف متعدّدة ستكشف عنها فصول هذه الدراسة لاحقا. ونشير هنا إلى الإطار الذي تتنزّل فيه.

فمن حيث البنية العامّة وترتيب المواد، اللذين يحكمان الكتابة، تقدّم السيرة الحادثة في سياقها الزمني، وفي ملابساتها الواقعيّة، ثمّ تقدّم - وليس ذلك مطرّدا - ما نزل فيها. بينما يبدأ التفسير بما نزل، أي الآية، ثم معناها، ثمّ سبب نزولها. ولا يقتصر الأمر هنا على مجرّد اختلاف شكليّ، وإنما هو يمسّ بمنطق التعامل مع " أسباب النزول " نفسها كما سنتبيّن لاحقا.

ويحتلّ هذا الموضوع، علاوة على ذلك، مواقع مختلفة. فهو فرعيّ في السيرة لأنّه جزء من كلّ، وتابع لا أصليّ، وفرعيّته هذه تبعده نسبيّا عن دائرة المحدّدات الأساسيّة للمعنى العام المراد، أي عن دائرة الضوء، فيظلّ في الظّل يتمتّع - إلى حدّ - بالحفاظ على عناصره الأصليّة، أو المفترض أنّها أصليّة. وفي مقابل فرعيته في السيرة، سيقفز مع التفسير إلى المرتبة الأولى، وتوكل إليه سلطة معرفيّة قويّة في تحديد معنى الآية، خاصّة في حالة الاختلاف حوله. وقد اعتبرالمفسّرون العلم بأسباب النزول معياراً به يتفاضلون في مدى الإحاطة بمعاني الوحي. من ذلك ما قاله عبد الله بن مسعود في تأكيد صحّة تفسيره للقرآن: والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة في كتاب الله إلاّ أنا أعلم أين أنزلت ولا أنزلت آية في كتاب الله إلاّ أنا أعلم فيما نزلت[٢]. وقد صاغ العلماء لاحقا هذا المنطق وهذه الممارسة التفسيريّة في معادلات نظريّة تشترط العلم بسبب نزول الآية لإدراك معناها الإدراك الصحيح. ومن أقوالهم في هذا الصدد: إنّ أسباب النزول أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها[٣]. ومنها أيضا: إنّ بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني القرآن وإنّ العلم بالسّبب يورّث العلم بالمسبّب[٤]. لذلك تقتضي أهميّة أسباب النزول وخطورة دورها من المفسِّر، التحرّي والاحتياط قبل البتّ فيها، لأنها قد تجرّ " النصّ " إلى حقول دلاليّة غير مرغوب فيها، إذا لم تكن منسجمة مع المنظومة التفسيريّة كلّها، ومع التصوّر والمفاهيم النظريّة المؤطّرة لتلك المنظومة.

ويبيّن النظر إلى الإطار التاريخيّ الذي تأسّست فيه علوم القرآن والحديث، والسيرة النبويّة، توتّر العلاقة بين الطرفين. فالمحدّثون - والتفسير نشأ في أحضان الحديث - من أكثر العلماء تحاملا على أصحاب السيرة. وقد حفلت المصادر القديمة بالتهم التي وجّهت إلى مؤسّسي السيرة مثل " محمّد بن إسحاق"، وتلميذه "الهيثم بن عديّ" و"الواقدي" أستاذ "محمّد بن سعد" صاحب الطبقات، و"محمد بن سعد" نفسه[5]، وهي تهم لا تخرج عن العبارات التالية: ليس هو بثقة. ليس بشيء، كان يكذب، متروك الحديث[6]. وهذه الأحكام كافية لإبعاد مادّة إخباريّة ما، أو لإبعاد إخباريّ ما، عن دائرة الاهتمام وتهميش دوره في تشكيل الثقافة السائدة.

وقد وقف بعض الدارسين عند هذا الخلاف بين الطرفين وقفة سريعة لم تكن لتحلّ الإشكال المتمثّل في فهم أسبابه العميقة. فقد أورد أحمد أمين في كتابه "ضحى الإسلام" نماذج متعدّدة من الطّعن الموجّه إلى أصحاب السيرة، وأعاده إلى خلاف بينهم وبين المحدّثين في طرق الإسناد. يقول: اضطرّ ابن اسحاق والواقدي وأمثالهما - مراعاة لسير الحوادث وأخذ بعضها برقاب بعض - أن يجمعوا الأسانيد ويجمعوا بعد ذلك المتن، من غير أن يعزّزوا كلّ جزء من المتن بسنده، فهاجمهم المحدّثون من أجل ذلك، ولكنّ عذر المؤرخين عنايتهم بعرض الحادثة كاملة في إيجازٍتسهيلا على الكتّاب والقرّاء[7]. ونحا هذا النحو في تفسير الخلاف محقّق سيرة ابن اسحاق محمد حميد الله بالاعتماد على طبيعة كلّ من العلمين، السيرة والحديث " فالحديث لا يطلب فيه قصّة مربوطة، بل شهادة كلّ شاهد على معرفة الواقعة. وأمّا التاريخ فهو يبقي على الحديث ولكن غرضه الإخبار عن الحكاية التاريخيّة، كقصّة مربوطة كاملة بدون إثقال الكلام بتكرار الأسانيد دون تكرار البيانات[8]. ورغم انتباه المحقّق الى أن مسألة الأسانيد غير مقنعة في ظاهرة التحامل على أصحاب السيرة فإنّه لا يتعمّق في البحث عن حقيقتها.

لقد أثبت أنّ مسألة الإيجاز في الإسناد والجمع بين الأسانيد المختلفة في الرواية الواحدة قد قام بها محدّثون أيضا، وأقرّهم عليها جامعو الأحاديث. مثلما كان من الشافعي في بعض الأحاديث المعتمدة في رسالته، فهو يقول إثر الاستشهاد بحديث: وقد سمعت من يصل هذا الحديث ولا يحضرني ذكر من

وصله[٩]، بل إنّه يبـررّ في سيـــاق آخـر عـدم إيراده الأسـانيــد بالحـرص على الاختصار[١٠]. ثمّ ما كـــان من أحمد بن حنبل في قبـــول أحاديـــث عروة بن الزبير التي تشبـــه في أســانيدها ما قام به ابن اسحـــاق وغيره من أصحـــاب السيرة. وكـذلك مـا كـان مـــن الطبري في قـبول أحـاديث ابـــن شـهاب الزهريّ المماثلة[١١].

وعـــوض أن تـدفـع هـــذه المعطيات الأسـتـاذ محمـد حميـد اللـه إلى البحـث في قضايا نصّيّة تتعـلّق بنـوعيّة الخـبر، ابتعـد عن جوهـر هـذه المسألة الخلافيّة وأعـادها - بالنسبة إلى ابـن اسحـاق -إلى خـلاف شخـصيّ بينه وبين هشام بن عـروة بن الزبيـر[١٢]، وبينـه وبين مـالك بـن أنس[١٣]. يقـول: "ولعلّه لم يطعن في ابن اسحـاق لولا منافـرته مع مـالك وهشـام بن عـروة[١٤]. وهذا الخلاف -لأنّه شخصيّ- لا يمكن أن يفسّر ظاهرة تتجاوز ابن اسحاق إلى نظرائه من أصحاب السيـرة، وهي ظاهرة التشكيك في علمهم.

ويقف باحث آخر مختصّ في الدراسات الإسلاميّة، وهو نصر حامد أبو زيد عند حقيقة النفور التى تحكم علاقة علماء القرآن بمرويّات السيرة، دون أن يقف على سببها، فيكتفي بالتعجّب قائلا: إنّ السيرة النبويّة تقوم في كثير من مرويّاتها بالربط بين أحداث الواقع وبين النصّ، ولذلك نعجب من تجاهل علماء القرآن لمرويّات السيرة سواء في مجال التفسير أو في مجال أسباب النزول رغم اعتمادهم في علومهم كلّها على مرويّات لا تعلو كثيرا على مرويّات السيرة من حيث طرق التحمّل والأداء[١٥].

ولم يتجاوز الباحث هذا التعجّب إلى التأمّل في الظاهرة لأنه "إذا عرف السبب زال العجب". ولعلّ توجيه الاهتمام في فهمها وجهة تجعل من المتن وقضاياه[١٦] منطلقا، من شأنه أن يثير قضايا أخطر من قضايا السند، من قبيل السبب الفعليّ للنزول، ومنطق التعامل مع ذلك السبب في علاقته بدلالة الآية[١٧]، أي الاختيار بين تطويع المعطيات التاريخيّة لدلالات ما قبليّة ضُبطت للآية أو للآيات، ووضع الآية في سياقها التاريخيّ ولو أحرج ذلك "المسؤولين عن التفسير والتأويل".

وقد أدّى تحامل علماء القرآن والحديث على مرويّات السيرة، في مستوى الثقافة المحيطة "بالنص"، إلى شيوع أسباب النزول ـ كما أقرّها التفسير ـ فأُتْلِفَ عليها، وتناقلتها الأجيال عن بعضها البعض معيدة إنتاجها وتوظيفها، حتّى

استقرّت واكتسبت طابع البداهــة في حين أهملت وجهــة نظــر السيرة فبقي مــا جــاء فيــها مــن أسباب نزول منفــردا مختلــفا، غير معتبر في تفسير النص[١٨]، رغم أنّه يحتوي عناصر حريّة بالاهتمام.

في هذه المساحة الواصلة الفاصلة بين العلمين سيدور عملنا المقارنيّ، مركّزين فيه على الخصائص المميّزة لكلّ منهما في تعاملهما مع الموضوع. ولسنا نروم في هذا الصدد البحث عن "الحقيقة" في سبب النزول هذا أو ذاك، لأنّ عملا من هذا القبيل يقتضي اللجوء إلى مصادر متعدّدة للتوسّع والمقارنة، ويدخل في خطّة فكريّة أخرى مغايرة لخطّة هذا العمل وأهدافه المتمثّلة في تتبّع مظاهر الاختلاف في "أسباب النزول" بين "السيرة والتفسير"، واكتشاف آليّات الائتلاف والشيوع في مقابل الاختلاف والانحسار، وهي الآليّات التى تحكّمت في جانب هامّ من الفكر الإسلامي القديم. غير أنّ هذا لا يمنعنا من النظر إلى المعطيات التي يقدّمها كلّ خطاب، على ضوء علاقتها بنوعيّة المعرفة التي تنهض بها. لأنّ هناك اختلافا هامًا بين أن تكون المعرفة خاضعة لإكراهات غير معرفيّة، خادمة لها، وأن تكون مستقلّة ديدنها نقل الحقائق الواقعة، أو المفترض أنّها كذلك.

وقد اخترنا مدوّنة عملنا من أقدم مؤلّفات السيرة والتفسير، أي تلك التى تمثّل مرحلة التأسيس الثقافيّ لما كان يرومه فيها أصحابها من إرساء معارف ومناهج تقدّم لعصرهم وللعصور اللاحقة "الحقيقة" و"الطريق إلى الحقيقة" في هذا المجال أو ذاك. فما يقدّمه كلّ منهما في مجال "أسباب النزول" هو اختيار محدّد له منطلقاته وله نتائجه التي تنسجم مع الخطّة الفكريّة التي بُني عليها. وسنتتبّع في هذا الصدد كيفيّة تشكّل المعنى في خطاب التفسير قبل اكتسابه صفة الحقيقة، وذلك بعرضه على ما يسعى إلى حجبه من معطيات وجدت لها أصداء مختلفة الأهميّة في المادة التاريخيّة التي تقدّمها السيرة.

اعتمدنا بالنسبة إلى السيرة سيرة ابن اسحاق (ت ١٥١ هـ)، والسيرة النبويّة لعبد الملك ابن هشام (ت ٢١٨ هـ). وهما في الحقيقة مصدر واحد في كتابين، لأنّ ابن هشام جمع سيرة ابن اسحاق وشرحها وحذف منها وأضاف إليها، نسبيًا. والمصدرالثاني الطبقات الكبرى لابن سعد (ت ٢٣٠ هـ) اعتمدناه للتكامل الذي

لاحظناه بينه وبين الكتابين السابقين في مرويّات أسباب النزول - رغم اختلاف الانتماء المذهبيّ للمؤلّفين[١٩] - ولنثبت أنّ الخصائص التى تميّز السيرة - في هذا الصدد - تتجاوز التصنيف المذهبيّ التقليديّ، إلى تصنيف آخر يسعى هذا القسم من العمل إلى توضيح بعض معالمه.

أمّا في مجال التفسير فقد اخترنا المصدر الذي دوّن اختيارات علم التفسير السنّيّ وهو تفسير الطبري،(ت ٣١٠ هـ) المسمّى جامع البيان في تأويل القرآن والذي جمع فيه صاحبه المأثور من آراء المفسّرين قبله، بعد النظر فيها والمفاضلة بينها واختيار أمثلها[٢٠]. فكان الكتاب إعادة إنتاج لآراء رجّحها مفسّرون معاصرون في معظمهم لابن اسحاق ممّا يسمح بحمل مواقف الطبريّ على أنّها - في جانب هامّ منها - آراء هؤلاء، خاصّة فيما يتعلّق بأسباب النزول. وتجدر الملاحظة بالنسبة إلى الحدود الفاصلة بين مؤلّفات مدوّنتنا، أنّنا نتجاوز فيها انقسامها الشكليّ إلى الانقسام الفعليّ بين مكوّناتها النصيّة. فلم نعتبر الروايات القليلة المستمدّة من التفسير والتي ضمّها راوي سيرة ابن اسحاق، يونس بن بكير إلى روايات ابن اسحاق[٢١]، أو ضمّها الشارح عبد الملك بن هشام. كما لم نعتبر ضمن روايات التفسير- روايات السيرة الخاصّة بابن اسحاق التي أوردها الطبري في الغالب ليبرز خلافها للرأي المجمع عليه.

ولمّا كانت مادّة عملنا في هذا الباب - أي أسباب النزول - متعدّدة متنوّعة سعينا إلى تبويبها تبويبًا يتماشى مع الخطّة العامّة التي رسمناها لبحثنا. فقسّمناها إلى محاور ثلاثة، أوّلها مخصّص لما نزل في الأحداث والظواهر، ثانيها لما نزل في العلاقات التي تربط بين الرسول وبين الأشخاص المحيطين به سواء في حياته الخاصّة أو العامّة، ثالثها مخصّص للوحي بين الرسول والصحابة.

وقد أخضعنا كلاً من هذه المحاور لعمل مقارنيّ بين ما تثبته السيرة وما يثبته التفسيرحتّى نتبيّن الآليّات النصيّة الموظّفة لفرض الائتلاف ومجابهة الاختلاف. ثمّ ختمنا الباب بجمع تأليفيّ لأهمّ هذه الآليّات ووظائفها، خاصّة من حيث تكريس الاختيارات الأرثدوكسيّة.

الهوامش:

١ ـ انظر مقال : W. Raven, Sira, E I 2, T9, p 686 - 689

٢ ـ صحيح البخاري ، كتاب فضائل القرآن ، مجلد ٢ ، ج٦ ، ص ١٠٢.

٣ ـ الواحدي النيسابوري ، أسباب النزول ، ص ٣ .

٤ ـ القول الأول لابن دقيق العيد ، والثاني لابن تيميّة ، وردا في ، الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ، ج٢ ، ص ٨٣.

٥ ـ انظر : أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ٢ ، ص ص٣٢٨-٣٣٨ .

٦ ـ الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٣ ، ص ص ١٢-١٤ ؛ ج ٥ ، ص ٣٢١ ؛ ج ١٠ ، ص٤٤٦ ؛ ج ١٤ ، ص ص ٥٠-٥٤ .

٧ ـ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ٢ ، ص ص ٣٣٨ - ٣٣٩. وقد جاء في تاريخ بغداد ما يؤكّد أنّ أصحاب السيرة يجمعون الأسانيد في الأخبار المتشابهة ، اختصارا منهم وتوضيحا ، لا جهلا بها واستخفافا . فقد طلب التلاميذ من الواقدي أن يحدثهم بحديث كلّ رجل على حدة . فقال : يطول ، قالوا قد رضينا . فغاب عنهم جمعة ثمّ جاءهم بغزوة أُحُد عشرين جِلدًا ، فقالوا له : ردّنا إلى الأمر الأوّل معنى اللفظين متقارب .ج ٣ ، ص ٧. وجلد بمعنى كتاب . المصدر نفسه ، ج١٠ ، ص ٤١٥.

٨ ـ محمّد حميد الله (محقق) سيرة ابن اسحاق ، المقدّمة .

٩ ـ الشافعي ، الرسالة ، ص ٤٠٥ .

١٠ ـ المصدر السابق ، ص ٤٣١.

١١ ـ انظر محمد حميد الله (محقق) سيرة ابن اسحاق ، المقدّمة ؛الرسالة للشافعي ، ص ص ٤٦٩-٤٧٠ ؛ تاريخ بغداد ، ج٣ ، ص ١٦.

١٢ ـ كان الخلاف بسبب رواية ابن اسحاق عن زوجة هشام بن عروة ، فاطمة بنت المنذر . فقال هشام : ألعدوّ الله الكذّاب يروي عن امرأتي من أين رآها . تاريخ بغداد ، ج ١ ، ص ٢٢٢ .

١٣ ـ كان الخلاف بسبب تجرّؤ ابن اسحاق على نقد كتب مالك ، " كان ابن اسحاق يقول : اِئتوني ببعض كتبه حتّى أبيّن عيوبه أنا بيطار كتبه . فقال فيه مالك دجّال من الدجاجلة نحن نفيناه عن المدينة (تاريخ بغداد ، ج١ ، ص ص ٢٢٣-٢٢٤) ، وبسبب اتّهام ابن اسحاق مالكا في نسبه ، فكان يقول إنّه من موالي ذي أصبح ، ومالك يزعم أنه من أنفسها (مقدّمة سيرة ابن اسحاق ، لمحمّد حميد الله) .

١٤ ـ محمّد حميد الله ، مقدّمة سيرة ابن اسحاق .

١٥ ـ نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن ، ص ٨٦ . والملاحظ في هذا الكتاب ، أن الباحث تعامل مع مرويّات السيرة تعاملا انتقائيّا ، فهو يأخذ منها ما يخدم بحثه في سياق ، ويردّ ما لا يخدمه منها في سياق آخر . فهي عنده بمثابة "ركام من المعلومات " لا ينتظمها منطق معيّن - على الأقلّ فيما يهمّ أسباب النزول . وفي هذه النقطة بالذات نختلف معه .

١٦ ـ لعلّه من الدال أن يفسّر سعيد بن المسيّب المتاعب التي لحقت ابن اسحاق بنوعيّة علمه . فقد قال له : يا بنيّ تعلّمت من العلم ما يُضرب عليه ظهرك وتكسب عداوة المسلمين . أبو العرب التميميّ ، كتاب المحن ، ص ص ٣٧٥- ٣٧٦.

١٧ ـ اكتسبت أسباب النزول أهميّة بالغة لدى بعض الباحثين المعاصرين ، من حيث إمكان اعتمادها منطلقا لتحديد "الحكمة" من الآيات ومقاصدها العامّة . انظر على سبيل المثال ، محمّد عابد الجابري ، وجهة نظر ، فصل معقوليّة الأحكام الشرعيّة ، ص ص ٥٩- ٦٣.

١٨ ـ وجدنا علماء القرآن في تحديدهم للعلوم اللازمة في فهم النصّ ، يقصون السيرة ولا يعتبرون ما جاء فيها من حقائق . انظر على سبيل المثال : الإتقان في علوم القرآن ، للسيوطي .

١٩ ـ نعني الانتماء السنّيّ لمحمّد بن سعد ، والانتماء الشيعي أو الميل إلى التشيّع والقدريّة ، عند ابن اسحاق . انظر تاريخ بغداد ج ١ ، ص ٢٢٤ ؛ ج ٥ ، ص ص ٣٢١-٣٢٢ .

٢٠ ـ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٤٩.

٢١ ـ انظر : W. Raven, Sira, EI2, T9, p686 .

١- ما نزل في تفسير الأحداث والظواهر

يعتبر الحدث نقطة ارتكاز في مادة السيرة بما أنها عمل تسجيليّ يروم إثبات جملة من المعطيات والأحداث الهامّة التـي ميّزت الفترة التأسيسيّة. فالاعتناء فيه بالزمن، والشخصيّات، والأطوار، والظروف الخاصّة والعامّة، إلى غير ذلك... هو موضوع السيرة وهدفها في نفس الوقت، لذلك يُعتبرهذا العلم الإطار المعرفيّ المناسب للحفاظ على جملة من الجزئيّات أو الأخبار، تتفاوت أهميّة في التوثيق للحدث وفي فهمه لاحقا. وقد انسحب اعتناء السيرة بالمكوّنات الصغرى للحدث عامّة، على تلك الأحداث التي شهدت نزول وحي بسببها. إذ لم تفرد لها طريقة مخصوصة في توثيقها وتقديمها، وإنّما حافظت عليها مرتّبة في سياقها التاريخيّ، مشفوعة بمعطياتها الواقعية. وبعد الإيفاء بهذه الجوانب، تقدّم ما نزل فيها من قرآن. هنا، حيث تقف السيرة في اعتمادها الآية فرعًا من فروع الحدث، ينطلق التفسير متّخذاً اتّجاهاً معاكسا، مبدؤه ما نزل أي الآية، ثمّ معناها، ووسيلته بعد ذلك في تبرير ذلك المعنى، الحدث الذي نزلت فيه. ولعلّ الخطّة الشكليّة التي اتّبعها الطبري في تفسيره، أوضح دليل على هذا الاتّجاه. فهو يذكر الآية ثمّ معناها مقدّمًا له بعبارة يقول تعالى ذكره وهو في الحقيقة يقول الطبري(١). ثم -إذا كانت الآية ممّا نزل بسبب وليس ابتداءً- يقدّم الخبر في نزولها بعبارة نزلت في فتحضر المادّة التاريخيّة بكثافة متساوقة مع المعنى المحدّد أولاً.

وفي إطار هذه الخصائص الشكليّة المميّزة لكلّ من العلمين ظهر لنا مستويان من طريقة فهم كلّ منهما للحدث سبب النزول. المستوى الأوّل هو: الحدث بين الواقعيّة والعجائبيّة؛ والمستوى الثاني: الحدث بين الإقرار والنّفي.

١-١ الحدث بين الواقعيّة والعجائبيّة:

لم تقتصر الأحداث والظواهر التى نزلت في شأنها آيات قرآنيّة على زمن البعثة، بل إنّ قسما منها يعود إلى ما قبل البعثة، اهتمّ به القرآن في إطار توظيف الأحداث الماضية لغاية الاعتبار والموعظة[٢]، واهتمت به السيرة في إطار الإخبار عن الزمن السابق للنبوّة، بحثا عن مؤشّراتها وشرحا للظروف التى اكتنفتها.

وقد وقفنا في هذا القسم على مثالين، يتعلّق الأوّل بحادثة تاريخيّة وهي "حادثة الفيل " ويتعلّق الثاني بالوضع العقائديّ قبل البعثة.

جاءت حادثة الفيل في السيرة باعتبارها من أبرز الأحداث وأشهرها فيما سبق البعثة، فقد اتّخذها العرب نقطة للتأريخ بالنسبة إلى الزمن السابق للهجرة[٣]. وخصّص لها القرآن سورة كاملة، هي سورة الفيل " أَلَمْ تَرَ كيفَ فَعَلَ رَبُّكَ بأصحابِ الفيلِ. أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهم في تَضْليلٍ. وأرسلَ عَلَيْهم طيراً أبابيلَ. ترميهم بحجارةٍ من سجِّيلٍ. فجعلهُم كعصْفٍ مأكولٍ". وتتمثّل الحادثة في هجوم الأحباش، بقيادة أبرهة، على الكعبة لهدمها، لكنّهم لم ينجحوا في ذلك.

ونجد في التفسير وفي السيرة عرضين مختلفين لهذه الحادثة، في مستويين: يهمّ الأوّل العناصر الفاعلة فيها، ويهمّ الثاني حقيقة ما أصاب الغزاة. لا يذكر التفسير من تفاصيل عن القائمين بالحملة ضدّ الكعبة إلاّ أنّهم قدموا من اليمن يريدون تخريب الكعبة من الحبشة ورئيسهم أبرهة الحبشي الأشرم[٤]، وهم الذين أصابهم الله بالخيبة فيما سعوا إليه. وهذه عموميّات تبقي البعد البشري في الحادثة غائما. وتلحقها بصفوف الأساطير القائمة على الصراع بين الحقّ والباطل، والذي ينتهي عادة بهزيمة عناصر الباطل.

أمّا السيرة فإنّها تقدّم جزئيّات تضرب بجذور في السمة الواقعيّة، فتبيّن أنّ جيش أبرهة ضمّ، بالإضافة إلى جنده الأصليّين، عناصر من قبائل عربيّة انتصر عليها أبرهة في طريقه إلى الكعبة، فأخضعها وضمّ هذه العناصر إلى جيشه. من ذلك ما وقع مع قبيلَيْ خثعم: شهران وناهس[٥]. وبقيت هذه العناصر العربية تضمر العداء للغزاة وتتحيّن الفرص للخروج. فتخلت عنهم عند الاقتراب من الحرم والتحقت بالمكيّين. وقام الأشعريّون وخثعم، فكسروا رماحهم وسيوفهم وبرئوا إلى الله تعالى أن يعينوا على هدم

البيت[٦]. وكان قائد الخثعميّين، نُفيل بن حبيب ـ الذي أبقى أبرهة على حياته مقابل أن يعمل له دليلا ـ يسعى إلى هزيمة الغزاة. فقد نشأت صداقة بينه وبين أُنيس سائس الفيل، مكنّته من فرصة التحكّم في الفيل في الوقت المناسب. فلمّا وجّهوا الفيل إلى مكّة أقبل نُفيل بن حبيب الخثعميّ، حتى قام إلى جنب الفيل ثمّ أخذ بأذنه، فقال: ابرك محموداً، أو ارجع راشداً من حيث جئت، فإنّك في بلد الله الحرام، ثمّ أرسل أذنه، فبرك الفيل[٧]. وأدمي حتّى يتقدّم نحو الكعبة لكنّه رفض، ووجّه إلى غير الكعبة فقام يهرول[٨]. هكذا يكون إحجام الفيل عن الهجوم ـ حسب رواية السيرة ـ لأمر تلّقاه من طرف ما. في حين يقدّم التفسير هذا الإحجام باعتباره موقفا تلقائيًا من الفيل يعكس وعيًا عجيبًا منه بضرورة عدم المساس بالحرم، فلا يُذكر دور حبيب بن نفيل في ذلك. عن قتادة: أقبلوا بفيلهم حتّى إذا كانوا بالصفاح برك، فكانوا إذا وجّهوه إلى بيت الله ألقى بجرانه الأرض، وإذا وجّهوه إلى بلدهم انطلق وله هرولة[٩]. وكان لابدّ في منطق التفسير أن تغيب جزئيّات بشريّة في الحادثة أطوارا وأشخاصا حتّى تتّضح صورة المعجزة[١٠].

أمّا المستوى الثاني الذي اختلف فيه التفسير عن السيرة في تقديم هذه الحادثة، فهو حقيقة ما أصاب الغزاة. ولئن اتّفق الطرفان على أنّ الله أرسل طيراً أبابيل ترمي الغزاة بحجارة من سجّيل، فتصيبهم ـ واتّفاقهما هذا بمثابة المحاكاة لما جاء في السورة ـ فإنّهما اختلفا في صفة الطير، وصفة ما ترمي به، وحقيقة الوباء الذي أصاب المعتدين. فقد جاء في السيرة أنّ الطير هي الخطاطيف والبلسان[١١]، والحجارة التى تحملها هي أمثال الحمّص والعدس[١٢] ويبدو ـ حسب ما ذكر في السيرة لاحقا[١٣] أنّ ما تحمله الطير هو ثمار أنواع من النباتات، لأنّه بعد الحادثة رئي بأرض العرب مرائر الشجر: الحرمل والحنظل والعُشر[١٤]، وما من علاقة بين هذه العناصر إلاّ أن تكون الطير ألقت بالحبّ الذي تحمله بين أرجلها، فظهرت هذه النباتات بعد ذلك. ومن عاديّ الأمور أن تحمل الطير حبًا.

وخلافا لهذه المعطيات الجزئيّة الواقعيّة، نحا المفسرون نحواً آخر، فالطير طير عجيبة لم يعهدها الإنسان لها خراطيم كخراطيم الطير و أكفّ كأكفّ الكلاب[١٥] أوهي طير خضر خرجت من البحر لها رؤوس كرؤوس السباع[١٦] ولا يُذكر شيء عمّا

تحمله هذه الطير سوى مفعوله العجيب فهو حجارة إذا ألقتها الطير نفط لها الجلد[١٧]، ويذكر بعض المفسّرين أنّ العرب في تلك الحادثة عرفوا ـ لأوّل مرّة ولآخر مرة ـ وباء الجدري[١٨]، وعن هذا الوباء تتحدّث السيرة بتفصيل أكثر، فتصف ما حلّ بجند أبرهة وصفا دقيقا فخرجوا يتساقطون بكلّ طريق، ويهلكون بكلّ مهلك. وأصيب أبرهة في جسده، وخرجوا به معهم تسقط أنامله أنملة أنملة، كلما سقطت أنملة أتبعتها منه مدّة تمثّ قيحا و دما... إنّه أوّل ما رئيت الحصبة والجدريّ بأرض العرب ذلك العام[١٩]، ويبدو أنّ هاجس الوباء والخوف من الإصابة به قد سيطرا على ساكني مكّة والمناطق المحيطة بها، كما جاء في المحادثة التى دارت بين حليمة مرضعة محمّد وأمّه آمنة وقد وُلد محمّد عام الفيل ـ قالت حليمة: دعينا نرجع ببنينا هذه السنة الأخرى، فإنّا نخشى عليه أوباء مكّة[٢٠].

وقبل هذه الحادثة وبعدها، عرف العرب أوبئة مختلفة نجد ذكرها في السيرة[٢١]. إلاّ أنّ المفسّر عندما ينفي التكرّر في الظاهرة، إنّما يصدر في ذلك عن بعض المقوّمات القارة للمعجزة، وهي التفرّد وعدم التكرّر. وبذلك تكتمل الدائرة في التفسير، لترسم حدود المعجزة في هذه الحادثة:

- الحيوان يعي واجبه في مساندة قوى الحقّ، وهو ما كان من الفيل.
- الطير وما تحمله عجيب غريب غير معهود، إنه صيغ لتلك الحادثة بالذات.
- العقاب الذي حلّ بقوى الباطل ناجع فريد، لم يعرف قبل ذلك ولا بعده.

إنّ الذي أخضع بنية تفكير المفسّر لمقوّمات بنية المعجزة، إنما هو انطلاقه من معطيات نصّيّة، فهمها بطريقته، واتّجه إلى المعطيات التاريخيّة يشكّلها تشكيلاً مناسبًا، مبرّراً لفهمه ذاك. في مقابل المفسّر، هنا، كان راوي السيرة غير خاضع ـ في المنطلق ـ لمعطيات نصيّة، فقدّم الجوانب التاريخيّة المختلفة، وبعد الإيفاء بها ذكر ما نزل فيها. فتحرّر الواقع عنده - إلى حدّ - من سلطة النصّ، أو بالأحرى من سلطة فهمٍ ما للنصّ.

وعلى غرار هذا الاختلاف بين السيرة والتفسير في تمثّل حادثة تاريخيّة تحدّث عنها القرآن، كان اختلافهما في تصوّر الوضع العقائديّ السائد قبل البعثة، نقصد بالتحديد: ظاهرة عبادة الأوثان، وظاهرة التوحيد بين محمّد وقومه. فقد احتوى

القرآن آيات عديدة تبيّن حقيقة عبادة الأصنام والأوثان[٢٢] وتتحامل على المتعبدّين بها إلى جانب عبادة الله. من ذلك هذه الآية " وما يؤمنُ أكثرُهُم بالله إلاّ وَهُم مُشرِكُون"[٢٣]، تذهب السيرة إلى أنّ هذه الآية نزلت في عرب مكّة الذين يتعبّدون الأوثان بالكعبة إلى جانب إيمانهم بالله الخالق، فكانوا بذلك مشركين. وتقدّم شرحا تاريخيًا طريفًا للأطوار التي انتقل فيها عرب مكّة من التوحيد في ديانة ابراهيم إلى عبادة الأوثان مع الله: يزعمون أنّ أوّل ما كانت عبادة الحجارة في بني اسماعيل أنّه كان لا يظعن من مكّة ظاعن منهم، حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد، إلاّ حمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه، فطافوا به كطوافهم بالكعبة[٢٤] فالأمر في البداية لم يكن يتجاوز الحرص على اصطحاب عينة ماديّة من الكعبة لتبقيهم في تواصل روحيّ مع هذا المعلم المقدّس، وذلك يخوّل لهم أن يمارسوا - حول الحجر الرمز- نفس الطقوس التعبديّة التي يمارسونها حول الكعبة. ثمّ خضعت هذه الظاهرة التعبديّة إلى سيرورة الانزياح وإعادة التشكّل تبعا للمستجدّ من المعطيات الماديّة والمعنويّة. فسلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة وأعجبهم، حتّى خلف الخلوف ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان،وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلهم من الضلالات[٢٥] ولكن رغم هذا الانحراف عن الأصل، فإنّ عناصر من الديانة الأصليّة، ديانة ابراهيم، لا تزال موجودة عندهم من تعظيم البيت، والطواف به، والحجّ والعمرة والوقوف على عرفة والمزدلفة وهدي البدن، والإهلال بالحجّ والعمرة[٢٦]. وهي العناصر التى أقرّها الإسلام لاحقا. هكذا تبيّن معطيات السيرة أنّ ظاهرة الأصنام لها تاريخ، يفهم منه منطقها الداخلي الذي يحكمها، كما تبيّن علاقة التواصل والانقطاع - في آن - بين ما كان سائداً في المستوى العقديّ قبل الإسلام، والإسلام نفسه.

وهذان الجانبان لا نتبيّنهما في التفسير، في تعامله مع الآية السابقة مثلا. فالذين نزلت في شأنهم الآية هم سذّج في اعتقاداتهم، وهم أميل إلى الخرق منهم إلى عاديّ التفكير إنّهم يؤمنون بالله، ويتّخذون من دونه أربابا، ويزعمون أنّ له ولدا، تعالى الله عمّا يقولون[٢٧]، وتتآلف روايات التفسير في رسم التضادّ بين ما كان قبل

الإسلام ـ الجاهليّة وما جاء به الإسلام في مستوى الوضع العقائديّ، بل إن هذا التضادّ يبدأ مع شخص الرسول قبل البعثة في علاقته بمحيطه العقديّ. فالجميع كان يعبد الأصنام إلاّ محمّداً لتحقّق دعوة ابراهيم في ولده ألاّ يعبدوها "وَإِذْ قَالَ ابراهِيمُ ربِّ اجعَلْ هذَا البَلَدَ آمِناً واجنُبْني وبَنِيَّ أنْ نَعْبُدَ الأصْنَامَ"[٢٨]، ويفسّر الطبريّ هذه الآية قائلاً: عن مجاهد: استجاب الله لإبراهيم دعوته في ولده، قال: فلم يعبد أحد من ولده صنمًا بعد دعوته[٢٩]، والرسول من ولد ابراهيم. وفي الحديث أنّ الرسول قال: إنّي عبد الله وخاتم النبيين... وسأخبركم من ذلك دعوة أبي ابراهيم[٣٠].

وتقف في مقابل هذه المعطيات التي يعتمدها المفسّرون والمحدّثون، معطيات أخرى تثبتها السيرة، تفيد أن محمّداً قبل البعثة ـ كان مثل غالب قومه ـ يعبد الأصنام، ويمارس الطقوس المتصلة بها، وأنّ الذي نهاه عن ذلك حنيفيّ، وهوزيد بن عمرو بن نفيل. جاء في سيرة ابن اسحاق: قال رسول الله ـ وهو يحدّث عن زيد بن عمرو بن نفيل ـ أن كان لأوّل من عاب عليّ الأوثان ونهاني عنها.

أقبلت من الطائف ومعي زيد بن حارثة، حتّى مررت بزيد بن عمرو وهو بأعلى مكّة، وكانت قريش قد شهرته بفراق دينها، حتّى خرج من بين أظهرهم وكان بأعلى مكّة (غار حراء) فجلست إليه ومعي سفرة لي فيها لحم يحملها زيد بن حارثة من ذبائحنا على أصنامنا، فقرّبتها له وأنا غلام شاب، فقلت: كلْ من هذا الطعام أي عمّ.قال: فلعلّها، أي ابن أخي من ذبائحكم هذه التي تذبحون لأوثانكم ؟ فقلت: نعم.فقال: أما إنّك يا ابن أخي، لوسألت بنات عبد المطّلب أخبرنك أنّي لا آكل هذه الذبائح، فلا حاجة لي بها[٣١]، ثمّ يصرّح الرسول أنّه وعى هذه الحادثة، وأنّه امتثل لما دعاه إليه هذا الحنيفيّ، فكفّ عن عبادة الأصنام: عاب عليّ الأوثان ومن يعبدها ويذبح لها، وقال: إنّما هي باطل، لا تضرّ ولا تنفع، أو كما قال. قال رسول الله (ص) فما تمسّحت بوثن منها بعد ذلك على معرفة بها، ولا ذبحت لها حتّى أكرمني الله عزّ وجلّ برسالته[٣٢]، ويبدو أنّ زيد بن عمر بن نفيل كان يدعو سائر القرشيّين إلى التخلّي عن عبادة الأوثان وينقدهم في ابتعادهم عن دين ابراهيم[٣٣]، ولكنّهم رفضوا دعوته وآذوه، فلجأ إلى أعلى مكّة فنزل حراء مقابل مكّة[٣٤].

ولم يكن زيد بن عمرو بن نفيل وحيدا في دعوته هذه، بل كان معه نفر من قريش مثل ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش، يعملون كلّهم على محاربة التعبّد بالأوثان عن طريق إقناع الناس بخطل اعتقادهم وعدم جدواه[٣٥]. ويُفهم من هذه المعطيات أنّ هناك شبه حركة دينيّة في الوسط المكّي، بدأت تعمل لإحياء التوحيد، وأنّ الرسول استفاد منها - كما جاء في الحديث السابق. بل إنّ هذه الحركة عُرِفت أيضا في يثرب مع أسعد بن زرارة وأبي الهيثم بن التيهان اللذين يتكلّمان بالتوحيد وينقدان عبادة الأصنام في الجاهليّة[٣٦]. وقد بادر أسعد بن زرارة إلى الإسلام بمجرّد سماعه به، و قيل له إذاك دونك هذا دينك[٣٧]. وقد كان لكلّ منهما دورٌ هامٌّ في نشر الاسلام بالمدينة قبل الهجرة إليها. علاوة على دور أبي ذرّ الغفاريّ في نشر الإسلام في المدينة وفي قومه غفار. وقد كان أبو ذرّ قبل ظهور الاسلام موحّداً الله، يؤدّي الصلاة له، ويعيب كلّ من يعبد الأصنام، من ذلك أنه تهكّم من امرأة تطوف بالكعبة وتدعو إساف ونائلة الصنمين المشهورين. فقال لها: أنكحي أحدهما الآخر، فتعلقت به وقالت: أنت صابىء[٣٨] ولمّا ظهرت دعوة محمّد بمكّة قال له أحدهم: يا أبا ذرّ إنّ رجلا بمكّة يقول مثل ما تقول لا إله إلاّ الله[٣٩]. وقال له آخر: لقيت رجلا بمكّة على دينك[٤٠]. وقد أظهر أبو ذرّ من الصبر على ما يلقى من الشدّة في مكّة قبل لقائه بالرسول[٤١] ما يدلّ على أنّ ما يقول به، وما بلغه عمّا يقول به الرسول الجديد متّصلان[٤٢].

هكذا يتضّح منطق التواصل بين الوضع العقائديّ السابق للبعثة والبعثة نفسها في ما تقدّمه السيرة سواء بالنسبة إلى شخص الرسول أو بالنسبة إلى محيطه الاجتماعيّ الدينيّ، وهو تواصل يُفهِم النجاح الهائل الذي حققته الدعوة الدينيّة الجديدة، لاحقا. أمّا التفسير - ولتحركه في حدود من القداسة المحيطة بالنصّ - فيصرّ على منطق القطيعة العقديّة في جميع المستويات، وهو أمر لا يفهم الواقع، بقدر ما يفهم نزوع المفسّر إلى إضفاء القداسة على كلّ ما يتّصل بالنصّ، حتّى ما لم يكن في الأصل كذلك.

ويتواصل هذا الاختلاف بين الطريقتين في التعامل مع الفترة السابقة للإسلام، في مستوى الفترة الإسلاميّة نفسها. وذلك من خلال تأسيس كلّ منهما لصنف من

الأخبار، سينتشر ويشيع بقدر ما يستجيب للتصوّر المؤهّل للنجاح، وينحسر ويُهمّش بقدر ما يتعارض مع هذا التصوّر. وأبرز حادثة سجّلنا فيها اختلافا للسيرة عمّا ائتلف عليه رواة التفسير هي حادثة الإسراء، وكان فيها اختلاف السيرة متأتّيا من نزوعها، في هذا الصدد، نحو فهم واقعيّ لمجمل الأحداث.

قدّمت السيرة إخبار الرسول عن قصّة الإسراء به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى باعتباره خبراً لم يقبل بسهولة في أوساط المشركين والمؤمنين على حدّ السواء، حيث تسبّب في حركة تململ وتكذيب أفضت إلى ردّة كثير ممّن أسلم عن إسلامهم[٤٣]. وقد اعتمد المكذّبون مقاييس معهودة في الانتقال والسفر، في محاجّتهم له، فقالوا: هذا والله الإمر (أي العجيب المنكر) البيّن، والله إنّ العير لتطرد شهرا من مكّة إلى الشام مدبرة، وشهرا مقبلة، أفيذهب ذلك محمّد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة[٤٤]. وقد أنزل الله في هذه الفتنة التى سرت بين الناس: "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا التِي أَرَيْنَاكَ إلاّ فِتنةً لِلناسِ"[٤٥]. وكان تصوّر السيرة لحقيقة الإسراء موطن اختلافها الأساسيّ عن التفسير، فالإسراء في نظر ابن اسحاق لم يكن إلاّ رؤيا صادقة من الرسول، على غرار رؤيا الأنبياء. وأنّ الله أسرى بروح النبيّ دون جسده[٤٦]. ويبدو أنّ ابن اسحاق كان واعيا بأنه يخالف المحدّثين مخالفة غيرهيّنة، لأنه جمع الأدلّة على صحّة موقفه، من القرآن والسنّة والمأثور. أمّا دليله من القرآن فهو المعنى الصريح المباشر لكلمة الرؤيا والمتمثل فيما يُرى في المنام في هذه الآية، قال: قوله تبارك وتعالى: "وَمَا جَعَلْنَا الرؤيَا التِي أرينَاكَ إلاّ فتنةً للناسِ"، وقد ورد معنى الرؤيا في المنام في سياقات قرآنية أخرى باعتباره ما يميّز الأنبياء[٤٧]. كما في قصّة ابراهيم": قال الله تعالى في الخبر عن ابراهيم عليه السلام إذ قال لابنه: يَا بُنَيَّ إنِّي أرَى فِي المَنَامِ أنِّي أذْبَحُكَ"[٤٨]. أمّا الدليل من الحديث فهو قول الرسول: تنام عيناي وقلبي يقظان[٤٩]. وهو واضح في دلالته على الرؤيا في المنام بالنسبة إلى النبيّ، خاصّة أنّ الرؤيا الصادقة اعتبرت من علامات النبوّة[٥٠]. بما هي ملكة معرفيّة تتجاوز النشاط العقليّ العاديّ والمعهود، ثمّ يشفع ابن اسحاق هذا الحديث ببعض ما أثر عن الصحابة في قصّة الإسراء، فعن عائشة أنها قالت: ما فُقد جسد رسول الله (ص) ولكنّ الله أسرى بروحه[٥١]. وموقف عائشة هذا

له أكثر من دلالة سواء من حيث المعنى السياقيّ في الكلام، أو من حيث نوعيّة المتكلّم. فمن حيث المعنى السياقي هناك جزم ووضوح في الإدلاء بحقيقة معيّنة ورفع الالتباس عن الموضوع المختلف فيه. ويظهر هذا في صيغة النفي: "ما فُقد جسد رسول الله"، وفي صيغة الاستدراك "لكنّ الله أسرى بروحه". وبنية النفي والإثبات بنية جداليّة يعي مستعملها جيّدا أنّه يبتّ في مسألة ما. أمّا من حيث نوعيّة المتكلّم، فإذا قرنّا موقف عائشة هذا بموقف أم هانيء التي تقول إنّ الرسول نام في بيتها ليلة الإسراء[٥٢]، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّه لا يمكن أن ينقل سيرة الرسول في الأوقات التي لا يكون فيها مع سائرالناس- أي في الليل عند النوم - إلاّ الملازمون له في حياته الشخصيّة، أمكن أن ندرك قيمة هاتين الشهادتين. خاصّة وأنّ أمّ هانيء - ومن منطلق شهادتها على الحادثة - لم تذكر معطيات عمليّة ترجّح الإسراء الجسدي. وذكرت في المقابل أنّها ألحّت على الرسول في ألاّ يخبر الناس بما أخبرها به من أمر الإسراء حتّى لا يكذّبوه ويؤذوه[٥٣]. وإضافة إلى موقفي عائشة وأمّ هانيء كان معاوية، إذا ما سئل عن مسرى الرسول قال: كانت رؤيا من الله صادقة[٥٤]. ويعلّق ابن اسحاق على قولَيْ عائشة ومعاوية بأنّهما لم ينكرا من قبل العلماء، وهذا ما يدعم رأيه في كيفيّة الإسراء: " عرفت أن الوحي من الله يأتي الأنبياء أيقاظا ونياما[٥٥].

ويقف الطبريّ موقفا مقابلا لابن اسحاق رادّاً عليه ردّاً عنيفا[٥٦] وصل إلى حدّ الاتّهام بالكفر، إذ يصرّح بدءاً أن لا معنى لقول من قال: أسري بروحه دون جسده[٥٧]، وسلاحه القويّ في إطلاق هذا الحكم هو مخالفة موقف السيرة للأخبار التي وقع الإجماع على صحّتها[٥٨]، من أنّ الإسراء كان في اليقظة. ومعلوم أنّ هذا الإجماع حصل لاحقا لا في عهد الرسول كما رأينا من آراء بعض الصحابة. والإجماع أنفذ سلاح لفرض الائتلاف ومنع الاختلاف. إذ يعتبر الطبري أنّ القائل بأنّ الإسراء حدث في المنام يكذّب بمعنى الأخبار التي رويت عن رسول الله (ص) أنّ جبريل حمله على البراق، لأنّ ذلك إذ كان مناما على قول قائل هذا القول، لم تكن الروح عنده ممّا تركب الدواب، ولم يحمل على البراق جسم النبيّ (ص) ولم يكن النبيّ (ص) على قوله حُمل على البراق لا جسمه ولا شيء منه، وصار الأمر عنده كبعض أحلام

النائمين، وذلك دفع لظاهر التنزيل، وما تتابعت به الأخبار عن رسول الله (ص) وجاءت به الآثار عن الأئمّة من الصحابة والتابعين[٥٩]. وواضح أن هذا التحليل الذي قام به الطبري حول موقف المعارض، ليس مجادلة ومقارعة للحجّة بالحجّة، وإنّما هو استدراج له إلى موقع خطير لا ينجو من وضع فيه، وهو دفع ظاهر التنزيل ودفع الأخبار عن الرسول، ودفع الآثار عن الأئمة، أي البدعة والاختلاف، وهما مساويان للكفر في هذا السياق. كما أن الطبريّ - بعدم التفاته إلى رأيَيْ عائشة ومعاوية اللذين يستشهد بهما صاحب السيرة - يثبت أن مشكلته ليست مع الرأي القديم، بل هي مع إعادة إنتاجه وتحيينه. ويكفي بالنسبة إلى هذه الآراء القديمة أن تُقْصى من دائرة الائتلاف، حتى تندثر. لذلك فهو يسعى، بكلّ الطرق إلى منع ابن اسحاق وأيّ مخالف، من تشويش هذا الائتلاف.

ولم ينحصر خلاف التفسير للسيرة في هذا الجانب من أسباب النزول أي طريقة الإسراء، وإنّما شمل أيضا الظروف التى حفّت بالحادثة، نقصد الردّة الجزئية التي تسبّب فيها إعلان الرسول عن هذا الخبر. إذ لم يشر التفسير إلى ذلك، وقدّم الأمر باعتباره من عاديّ الأخبار التي يتقبّلها الناس. بل من الروايات الواردة في التفسير ما تذهب إلى أن الآية "وَمَا جَعَلْنَا الرؤيَا التِي أرينَاكَ إلاّ فتنةً للنَّاسِ" لم تنزل في حادثة الإسراء بل في أسباب أخرى، منها رؤيا منام للرسول تتعلق بفتح مكّة. إذ أري الرسول في المنام أنه يدخل مكّة. فأخبر المسلمين بذلك وسار إلى مكّة مستعجلا الأمر، فردّه المشركون ذلك العام، فقالت أناس قد ردّ رسول الله (ص) وقد كان حدثنا أنّه سيدخلها. فكانت رجعته فتنتهم[٦٠]. وتذهب رواية أخرى إلى أنّ الآية نزلت في رؤيا منام ساءت الرسول تمثّلت في أنّ بني فلان سيدنّسون منبره من بعده[٦١].

والجدير بالملاحظة أنّ الطبري لم يكلّف نفسه عناء الردّ على من ذهب هذين المذهبين في أسباب نزول الآية، لأنّ اختلافهما ليس إلاّ تنوّعًا داخل نفس الإطار المرجعيّ. أمّا اختلاف ما جاء في السيرة من رأي ابن اسحاق، فهو اختلاف يمسّ بالإطار المرجعي نفسه، لأنه قد يغيّب مفهوم المعجزة في هذا الحدث، ويجعله أقرب ما يكون إلى عاديّ المنام. وهذا ما يصرّح به الطبريّ، في نهاية الأمر: ولا معنى لمن قال أسري بروحه دون جسده لأنّ ذلك لو كان كذلك لم يكن في ذلك ما يوجب أن يكون ذلك

دليلاً على نبوّته، ولاحجّة له على رسالته[٦٢]. ويحصر. تبعا لذلك ـ موقف صاحب السيرة في خانة المختلف المعارض للإجماع من حيث المتن، والمفرد المقابل للتعدّد والتواتر من حيث السند[٦٣].

إنّ الحدث عندما يكون سببا لنزول النصّ ينزاح -بالنسبة إلى المفسّر - عن تاريخيّته، وبقدر ما يجرّد من عناصره الواقعيّة يُكسى عناصر أخرى قريبة من المعطيات النصيّة. فيصبح بذلك دائرا في فلك النصّ واقعا تحت تأثيره بموجب المعاني التي قرنت به. ومن هنا كان النزوع العجائبيّ في وصف الأحداث[٦٤]. بينما يحافظ صاحب السيرة على الإطار التاريخيّ لهذا الحدث. وإن كان سببا للنّزول، فإنّ النصّ هو الذي يدور في فلك هذا الحدث، ومن هنا كان النزوع الواقعي في وصفه. وهو نزوع كثيرا ما يحتفظ بمعطيات تحرج المفسّر في قداسة فهمه للنصّ.

ولم يقف اختلاف السيرة والتفسير عند الأبعاد الواقعية أو العجيبة للحدث، وإنّما همّ الإقرار بوقوع الحدث وبكونه سببا لنزول وحي، أو نفي ذلك وتغييره بحدث آخر.

١ ـ ٢: الحدث بين الإقرار والنفي:

كان التزام السيرة بالسرد التاريخيّ، وراء إثباتها لجملة من الأحداث المتنوّعة، الخاصّة والعامّة، السارّة والمؤلمة، المظفّرة والخائبة، دون تمييز الأحداث التي نزل فيها قرآن. وفي غياب المنطلق التاريخيّ وحضور المنطلق النصيّ يتحرك التفسير في هامش أكبر من حريّة التصرّف في نوع الحدث سبب النزول. ووجدنا في هذا المستوى من الخلاف بين الطرفين ضربين من الأحداث، ضرباً يمثل النكسة بالنسبة إلى المثل الإسلامي الأعلى، وضرباً يمثل القيد بالنسبة إلى مكتنزي المال من المسلمين. أوردت السيرة من الضرب الأوّل حادثتين هما: يوم الرجيع و يوم بئر معونة وقد نزل في كلّ منهما قرآن.

جدّت الحادثة الأولى بعد "واقعة أُحُد"، في ظرف كان فيه العداء على أشدّه بين الرسول وأهل مكّة، فحاولت بعض القبائل أن تستفيد من هذا العداء بالحيلة والغدر، وكان المسلمون والرسول الضحيّة.

جاء في السيرة أنّ جماعة من قبيلتي عضل و القارة قدموا إلى المدينة وأعلنوا أمام الرسول نيّتهم في دخولهم وأقوامهم الدين الجديد، وطلبوا من الرسول أن يبعث

معهم من أصحابه من يعلّمهم قواعده، ويبدو أنّهم طلبوا أشخاصا معيّنين، أولئك الذين أعلنت قريش الثأر منهم لقتلهم أفرادا منها مهمّين[٦٥]. واستجاب الرسول لطلبهم وأرسل معهم ستّة من أصحابه[٦٦] فغُدِر بهم في الطريق، وكان مآلهم أن قتل منهم أربعة حاولوا الدفاع عن أنفسهم، وبيع اثنان وهما خبيب بن عدي وزيد بن الدّثنة لمن كان يطلب الثأر منهما من قريش[٦٧] وقتلا صبراً.

ولمّا وصل خبر البعثة إلى المدينة، قال المنافقون: يا ويح هؤلاء المفتونين الذين هلكوا، لاهم قعدوا في أهليهم، ولا هم أدّوا رسالة صاحبهم[٦٨]. فأنزل الله في موقف المنافقين: «وَمِنَ الناسِ مَنْ يُعجبُكَ قولُه في الحيَاةِ الدُنْيا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلى مَا في قَلْبه وهُو ألَدُّ الخِصَامِ»[٦٩]. وأنزل في هؤلاء الذين استشهدوا في سبيل الله «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يشرِي نفسَه ابتِغاَء مرضاةِ اللّه واللهُ رؤوفٌ بالعِبَاد»[٧٠]. ولا يخفى ما في هذه الحادثة من حرج، أولّا بالنسبة إلى شخص الرسول لأنّه وقع ضحيّة تحيّل، ولم يُخبر بالنوايا الحقيقيّة للذين قاموا به[٧١]. وثانيا بالنسبة إلى المثل الأعلى الإسلامي – الذي يعتبر التفسير الإطار الأنسب له – لما في الحادثة من أليم الذكرى.

ولذلك اتّخذ التفسير وجهة أخرى في تحديد أسباب نزول الآيتين السابقتين، تختلف عن وجهة السيرة. فالآية الأولى نزلت في منافقين يقولون بألسنتهم خلاف ما يضمرون، فهم إذا اقتدروا على معصية الله ركبوها[٧٢]. بالمعنى العام لركوب المعاصي، والمهمّ فيه أنّه غير التعليق الذي كان من المنافقين حول الحادثة. أمّا الآية الثانية فقد نزلت في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر عامّة[٧٣]. ويحشد الطبريّ لدعم سبب النزول هذا الروايات العديدة. مع ذلك يقبل إلى جانبه سببا آخر ذهب إليه بعض المفسّرين وهو أن الآية، "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَه" نزلت في صهيب بن سنان عندما تنازل عمّا يملك لقريش مقابل أن يهاجرإلى المدينة ويلتحق بالرسول، يقول الطبري: أمّا ما رُوي من نزول الآية في أمر صهيب، فإنّ ذلك غير مستنكر[٧٤]. كما يقبل أن تكون نزلت في هجرة أبي ذرّ الغفاري، أو في المهاجرين عامّة وحتّى في الأنصار[٧٥]. المهمّ هوأنّها حالات جهاد مظفرّة لا حالة الجهاد التي تمثّل نكسة مثلما جاء في السيرة.

ويبدو أنّ الذاكرة الجماعيّة الرسميّة، في تعاملها مع النصّ وأسباب نزوله، قد تصرّفت - إلى حدّ - في آيات قرآنيّة أخرى مشابهة لما نزل في يوم "الرجيع" كما تثبت ذلك السيرة. وقد نزلت هذه الآيات في حادثة بئر معونة، وهي حادثة غير بعيدة في الزمن عن الأولى، وتشبهها في أطوارها. فقد طلب أبو براء مالك بن جعفر من الرسول أن يرسل بعثة إلى قومه يدعوهم إلى الإسلام، ولكن الرسول احترز من ذلك. وأقنعه أبو براء بعد إعلان إجارته للبعثة. فأُرسلت. وأُغير عليها في الطريق وقُتلت[٧٦]. وحزن الرسول كثيرا لمّا بلغه خبرها ودعا على القتلة، وجاء في طبقات ابن سعد: ولم يجد رسول اللّه (ص) على قتلى ما وجد على قتلى بئر معونة[٧٧]. ويؤكد ابن سعد ـ عن طريق روايات متعدّدة أنّه قد نزلت في أصحاب بئر معونة، آية وهي "بلّغوا قومنا عنّا أنّا لقينا ربّنا فرضيَ عنّا ورَضينا عَنْهُ"[٧٨]، إلاّ أنّ هذه الآية نُسخت أونُسيت، كما يقول:

عن أنس بن مالك: فقرأنا بهم قرآنا زمانا، ثمّ إنّ ذلك رفع أو نُسي[٧٩].

وبالنظر في دواعي النسخ التي حددها علماء القرآن، لا نجد داعيًا ينطبق على نسخ هذه الآية، من تخفيف حكم، أو مسايرة مصلحة، أو غير ذلك... ولذلك فالأرجح كما جاء في رواية أنس بن مالك، أنّ هذه الآية نُسيت، حتى تتآلف المعطيات المراد بقاؤها وإعادة إنتاجها، رغم أنّ منفذا لرؤية الاختلاف يبقى واردًا وإن كان مهمّشًا.

ولعلّ أوضح مثال يظهر فيه أثر الذاكرة الرسميّة وعرض له كلّ من السيرة والتفسير، هو مسألة جواز اكتناز الأموال عند المسلمين وما نزل فيها من قرآن. كانت الآية "وَالذينَ يَكْنِزُونَ الذهَبَ وَالفِضَّةَ ولا يُنْفِقُونَهَا في سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أليمٍ"[٨٠]، موضع خلاف مشهور بين معاوية بن أبي سفيان وعثمان بن عفّان من ناحية، وأبي ذرّ الغفاري من ناحية ثانية. إذ يرى الطرف الأول أنّ الآية نزلت في أهل الكتاب دون المسلمين، وبذلك يجوز للمسلم أن يملك من الثروات ما شاء. وليس اعتباطًا أن يتشبّث أصحاب السلطة بسبب النزول هذا، فهم في الحقيقة يشرّعون لسلوكهم السياسيّ والماليّ، خاصّة في فترة حكم عثمان التي عرفت إثراء للمحيطين به لم يكن معهودًا في سير الصحابة قبله. وفي المقابل، يرى الطرف الثاني في الصراع وهو أبو ذرّ، أنّ الآية نزلت في أهل الكتاب والمسلمين على حدّ السواء إنّها لفينا

وفيهم[٨١]، وكان ينشر هذا الرأي بين الناس في الشام، وتصدّى له معاوية بمنع الناس من مجالسته، قال أبو ذرّ ونـــادى مناديه ألاّ يجالسني أحد[٨٢]. ويبدو أنّ خلاف أبي ذرّ لأصحاب السلطة قد بلغت أصداؤه إلى العامّة بالمدينة، فأصبحت تعامله معاملة الغريب اللافت للانتباه وهو ليس بالغريب عنها، بل كلّ ما في الأمر أنّه كان منسجما مع المجموعة ثمّ أصبح مختلفًا عنها بإصراره على عدم قبول الخطاب السلطويّ خطاب الحقيقة، يقول أبو ذرّ: فقدمت المدينة - بعد أن استقدمه عثمان - وكثر الناس عليّ كأنّهم لم يروني قبل ذلك[٨٣]. ونُفي إلى الربذة، وحُرم عطاءه بسبب الاختلاف مع أصحاب السلطة والمال في سبب نزول آية.

إن عرضنا لهذين الموقفين في سبب نزول هذه الآية، ليس إلاّ مقدّمة لتبيّن الخلاف الذي سجّلناه بين أصحاب السيرة، والمفسرين في هذه النقطة أيضا، فمن الطريف أن يتواصل موقف أصحاب السلطة أي الموقف الرسمي ـ مع الطبري، مع فارق بسيط، وأن يتواصل موقف أبي ذرّ مع أصحاب السيرة بعد تعديله شيئا ما.

لاحظنا أوّلا إكبار هؤلاء لشخصيّة أبي ذرّ من خلال ترجمتهم له، فهوالزاهد وقائل الحق، والذي لا يخاف في الله لومة لائم[٨٤]. وهو الذي كان الرسول يشيد به[٨٥]، ثمّ إنّهم يذكرون خلافه المشهور مع عثمان ويدعمون موقفه، إذ يعتبر ابن اســـحاق أنّ مـــوقفـــه المعارض الـــذي تسبّب في نفيـــه موافـــق لما رآه فيـــه الرسول من الفضـــائل[٨٦]. ويشيد ابن سعد بإصراره على قول الحق. لكنّه يشيد أيضا بصبره وعدم تمرّده على السلطان وإن كان ظلوما[٨٧]. وكأنّه بذلك يشرّع لموقف النصيحة للسلطان الظالم، دون التمرّد والخروج. فموقـــف أبي ذرّ في نظره هو النصيحـــة أي هـــو الصواب.

أمّا الطبريّ في تفسيره فإنّه يدعم موقف عثمان ومعاوية مع إجراء تعديل بسيط عليه. فالآية في نظره عامّة في أهل الكتاب وخاصّة بالنسبة إلى المسلمين، أي أنّها لا تتعلق إلاّ بالأموال التي لم تؤدّ زكاتها، ومفاد هذا الرأي أنه يحقّ للمسلمين اكتناز الأموال ما شاؤوا، شريطة أن يؤدّوا الزكاة المفروضة عليها، يقول: إنّ الوعيد إنّما هو من الله على الأموال التى لم تؤدّ الوظائف المفروضة لأهلها من الصّدقة،لا على اقتنائها واكتنازها[٨٨]. وفي موقف الطبري هذا تظهر أصداء الموقف الرسمي الذي يسعى أن

يكون التفسير مبرّرا له. وفيه أيضا أصداء لتحكّم المعنى المحدّد للنصّ في أسباب النزول تحكّما يجعلها مبرّرة له.

وهكذا تراوح تعامل التفسير مع بعض أسباب النزول المحرجة، بين نفيها أو قبولها مع إجراء تعديل عليها يهمّ إزالة نقطة الحرج فيها. وما هذا التعامل إلاّ للحفاظ على الانسجام داخل المنظومة التفسيريّة أوّلاً وعلى الانسجام بينها وبين الثقافة الرسميّة، أو الشائعة ثانيا. بينما كانت السيرة - التي أُنزلت درجات عن علوم القرآن - منجذبة أكثر إلى التسجيل التاريخي الذي يبحث عن حقيقة الحادثة، لا عن حقيقة ملاءمتها لفهم ماقبليّ للنصّ.

الهوامش:

١ ـ عبد المجيد الشرفي . الإسلام والحداثة ، ص.٦٤

٢ ـ المهمّ هنا هو أن يكون الحدث موضوعا للآية أو الآيات المخصصة له ، بصرف النظر عن التوافق العمودي بين زمن الحدث وزمن الخطاب أو النصّ . وهذا ما ذهب إليه الواحدي في " أسباب النزول " عندما أدرج قصّة الفيل سببا لنزول سورة " الفيل" .(ص . ٣٤٢) وقد خالف هذا التصوّر السيوطي مشترطًا في أسباب النزول أن تكون موافقة في زمن حدوثها لزمن نزول الآية ، ونقد بشدّة الواحدي فيما ذهب إليه . (الإتقان في علوم القرآن ، ج١ ، ص٩٠) ولانفهم سببا لانفعال السيوطيّ إلاّ احتماله أن تجرّ أسبقية الحدث للبعثة إلى القول بأسبقيّة " النصّ " للبعثة . ولم يتعامل المفسرون الأوائل ،ولا الواحدي ، مع الموضوع من هذه الزاوية ، بل من زاوية ارتباط موضوع الآية أو الآيات بحدث معيّن .

٣ . ابن اسحاق ، السيرة : عن قيس بن مخرمة قال : وُلدت أنا ورسول الله (ص) عام الفيل .ص٢٥ ؛ وفي طبقات ابن سعد : ولدت خديجة قبل الفيل بخمس عشرة سنة ، ج ٨ ، ص ١٧ .

٤ ـ الطبري ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ٦٩١.

٥ ـ ابن هشام ، السيرة ج ١ ، ص ص ٤٧ - ٤٨.

٦ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ٤٠، وقد أظهر العرب إزاء هذا الغزو الأجنبيّ ضربا من التكتّل والوحدة الداخليّة ، شذبوا بموجبهما كلّ عنصر عربيّ أعان الغازي الأجنبيّ ، من ذلك رجمهم لقبر أبي رغال الذي عمل دليلا لأبرهة من الطائف إلى مكّة ومات بالمغمّس ، وهو مكان قريب من مكّة . يقول ابن اسحاق :خرج أبرهة ومعه أبو رغال حتّى أنزله المغمّس ، فلمّا أنزله به مات أبو رغال هنالك ، فرجمت قبره العرب ، فهو القبر الذي يرجُم الناس بالمغمّس .ابن هشام ، السيرة ، ج١ ، ص٤٩، وتحوّل رجم قبر أبي رغال إلى مضرب مثل لكلّ من يستحقّ الرجم لفعل دنيء أتاه . انظر مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، لابن الجوزي .ص١٩٥ .

٧ ـ ابن هشام السيرة ، ج ١ ، ص ٥٤.

٨ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص.٥٤

٩ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج ١٢ ، ص٦٩١ .

١٠ ـ نجد اختلافا مشابها بين الروايات حول حادثة الصحيفة المعلّقة على الكعبة والتي نُفي بموجبها بنو هاشم وبنو المطّلب إلى الشعاب . إذ يثبت ابن اسحاق في السيرة أن نقض الصحيفة هو نتيجة لمساع جديّة قام بها نفر من قريش وهم هشام ابن عمرو وزهير بن أبي أميّة والمطعم بن عديّ وأبو البختريّ بن هشام وزمعة بن الأسود . وعندما اتّجه هؤلاء إلى الصحيفة لتمزيقها وجدوا الأرضة قد أكلتها إلاّ باسمك اللهمّ (ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص ص١٤-١٦) . وفي مقابل هذه الرواية يضيف ابن هشام رواية أخرى يقول إنها عن بعض أهل العلم ، وهي رواية تغيّب كلّ العناصر الواقعيّة في الحادثة معوّضة إيّاها بعناصر غيبيّة تبرز صورة المعجزة . فالله أعلم محمّدًا في المنفى بما فعلت الأرضة بالصحيفة ، وأعلم محمّد أبا طالب بذلك ، فكانت المعجزة التي تحدى بها أبو طالب عتاة قريش ، والتي أقنعتهم بنقض الصحيفة .(ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص ص١٦-١٧) .

١١ ـ ابن هشام السيرة ، ج١ ، ص ٥٤، وشرح المحققون الكلمتين كما يلي : الخطاطيف ، جمع خطّاف ، وهو طائر أسود يقال له زوّار الهند وهوالذي تدعوه العامّة : عصفور الجنّة . والبلسان ، هي الزرازير .

١٢ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٥٤،

١٣ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٥٦،

١٤ ـ مرائر الشجر : جمع شجرة مرّة . الحرمل : واحدته حرملة ، وهو نبات حبّه في سنفة ، وهو مثل حبّ الحمص . (اللسان ، ج١ ، ص ٦١٩) . الحنظل : الشجر المرّ . واحدته حنظلة (اللسان ج ١ ، ص٧٣٨) له حبّ مثل حبّ القثأنيات . العُشر : شجر فيه شيء من المرارة ، نوره مثل نور الدفلى ، وله ثمر (اللسان ، ج ٢ ، ص ٧٨٥) وكلّ ثمار النباتات المذكورة لا تخرج عن أحجام العدس والحمص .

١٥ ـ الطبري ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ٦٩٢،

١٦ ـ المصدر السابق ،ج١٢ ، ص ٦٩٣،

١٧ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٦٩٤ .

١٨ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص٦٩٩ ، وحسب المعطيات المقدّمة ، نرجّح أن الوباء هو الجذام وليس الجدريّ . ويبدو أنّ حدث الاعتداء على معلم له قداسته ، ارتبط في الذاكرة الشعبيّة بوباء الجذام . فقد فسّر "رعاع اليمن" - على حدّ عبارة الحمويّ - الجذام الذي أصاب بعض من هدم كنيسة القلّيس في عهد السفّاح بأنّه عقاب له على فعله هذا . انظر معجم البلدان ج٤ ، ص ص ٤٤٧- ٤٤٩،

١٩ ـ ابن هشام ، السيرة ، ج ١ ، ص ص ٥٥ - ٥٦،

٢٠ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ٢٧

٢١ ـ جاءت في طبقات ابن سعد إشارات مختلفة إلى أن العرب عرفوا الأوبئة قبل هذه الحادثة وبعدها ، من ذلك : قدم أسعد بن زرارة من الشام تاجرا في أربعين رجلا ونزلوا منزلا فبيّتهم الطاعون فأصيبوا جميعا غير أبي أمامة (أي ابن زرارة) وصاحب له طُعن في عينه . (ج ١ ، ص ص ١٦٥ - ١٦٦) وعن عائشة قالت : تزوّجني رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ في شوّال وأدخلت عليه في شوّال ، فأيّ نسائه كان أحظى عنده منّي ؟ وكانت (العرب) تستحبّ أن تدخل نساؤها في شوّال ، وقال أبو عاصم : إنّما كره الناس أن يدخلوا النساء في شوّال لطاعون وقع في شوّال في الزمن الأوّل . (ج ٨ ، ص ٦٠ - ٦١) ونجد أيضا : مات الفضل بن عبّاس بالشام في طاعون عمواس . (ج٤ ، ص٦) .

٢٢ ـ الصنم ، هو التمثال المصوّر ، وما لم يكن صنما فهو وثن . الطبري ، تفسير ، ج ٧ ، ص ٤٦٠،

٢٣ ـ يوسف ١٢/ ١٠٦،

٢٤ ـ ابن هشام السيرة ، ج ١ ، ص ص ٧٩ - ٨٠،

٢٥ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ص ٧٩-٨٠ ؛ وجاء فيه الخلوف ج خلف ، وهو القرن بعد القرن .

٢٦ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ص ٧٩-٨٠ ، وانظر الحديث عن ظاهرة التحنّث أو التحنّف في المصدر نفسه ، ص ص٢٥١ - ٢٥٢،

٢٧ ـ الطبري ، تفسير ، ج ٧ ، ص ٣١٢،

٢٨ ـ ابراهيم ١٤/ ٣٥،

٢٩ ـ الطبري ، تفسير ، ج ٧ ، ص ٤٦٠،

٣٠ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي . المجلد ١ ، ج ٢ ، ص ٨،

٣١ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ٩٨ ؛ ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ٣٨٠، وانظر في رفض الرسول بعد ذلك ، عبادة الأصنام في الطبقات ، ج ١ ، ص ١٥٨، وانظر مكانة زيد بن عمرو بن نفيل عند الرسول في المصدر نفسه ، ج١ ، ص ص ١٦١ - ١٦٢،

٣٢ ـ ابن اسحاق السيرة ، ص ٩٨ .

٣٣ ـ المصدر السابق ، ص ٩٦،

٣٤ ـ المصدر السابق ، ص ٩٧،

٣٥ ـ المصدر السابق ، ص ص ٩٥ - ٩٦ .

٣٦ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ٤٤٨،

٣٧ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص٢١٨ ، وجاء في راوية في هذا المصدر أيضا أنّ ابن زرارة أوّل من قدم بالإسلام إلى المدينة ،ج٣ ، ص٦٠٨

٣٨ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٢٢٣،

٣٩ . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٢٢٣.
٤٠ . المصدر السابق ،ج٤ ، ص ٢٢٠.
٤١ . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ٢٢٠-٢٢١.
٤٢ . انظر كذلك ما كان عليه النابغة الجعدي قبل ظهور الاسلام . الأغاني ، ج٥ ، ص٩ ؛ وما كان عليه أميّة بن أبي الصّلت . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٢٢ ؛ وما كان عليه ورقة بن نوفل . المصدر السابق ، ج٣ ، ص ص ١١٩- ١٢٢.
٤٣ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٣٩ .
٤٤ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٩.
٤٥ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤٠ ؛ والآية من سورة الإسراء ١٧/ ٦٠ .
٤٦ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤١ .
٤٧ . يقرّ المحدّثون خارج الجدل الذي دار حول حادثة الإسراء بأنّ الرسول يمكن أن يوحى إليه في المنام ، كما في الخبر الذي يثبته البخاري : كان النبيّ (ص) إذا نام لم يوقظ حتّى يكون هو يستيقظ لأنّا لا ندري ما يحدث له في نومه . ويقصد بذلك إمكانية الاتصال بالوحي . صحيح البخاري ، كتاب التيمّم ، مجلّد ١ ، ج١ ، ص ٨٨.
٤٨ . ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص٤١ .الصّافات ٣٧ / ١٠٢ .
٤٩ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤١.
٥٠ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ص ١٧١ ،١٧٥ . ولا يتّفق ابن سعد مع ابن اسحاق في هذه النقطة . في المقابل . يعتبر أنّ المعراج حدث والرسول نائم في بيته ظهرا . ج١ ، ص٢١٣ . ويفصل ابن سعد بين الإسراء والمعراج في التاريخ ، بما يقارب السّتّة أشهر . انظر المصدر نفسه ، ج١ ، ص ص ٢١٣ - ٢١٤ .
٥١ . ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص ٤٠ ، وتجدر الإشارة إلى أنّ عائشة لم تتزوّج الرسول بعد عند حادثة الإسراء ، لكنّ شهادتها هامّة من حيث أنّها عيّنة من الخطاب المتداول بين النساء المقرّبات من الرسول بعد الحادثة .
٥٢ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص ٤٣- ٤٤. ويثير هذا الخبر المرويّ عن أمّ هانيء . تساؤلات عديدة حول علاقتها بالرسول ، وحول آداء الصلاة قبل أن تفرض في حادثة الإسراء ، (لأنّها تذكر صلاتها معه الصبح والعشاء الآخرة) وحول إسلامها وتاريخه ، لأنّ المتعارف أنّها أسلمت في فتح مكّة . والجدير بالملاحظة أنّ أمّ هانئ ممّن وهبن أنفسهنّ للرسول وقبلهنّ كلّهنّ أو بعضهنّ ، خلافا لما يذكره ابن سعد في رواية في الطبقات من أنّه لم يسمع أنّ النبي (ص) قبل منهنّ أحدًا (طبقات ، ج٨ ، ص١٥١) ، وهنّ ليلى بنت الخطيم ، وأمّ هانيء بنت أبي طالب ، وأمّ شريك الدوسيّة ، وخولة بنت حكيم بن أميّة . ويورد ابن سعد نفسه رواية أخرى تنقض الأولى وتثبت أنّ الرسول دخل ببعضهنّ (طبقات ، ج٨ ، ص١٥٥) وأنّ عائشة كانت تغار منهنّ وتتحامل عليهنّ بقولها : ما في إمرأة حين تهب نفسها لرجل خير . بل إنّ خصاما جدّ بين إحداهنّ وهي أمّ شريك . وعائشة نزل بسببه وحي يبيح للرسول قبول من تهب نفسها له من النساء ، وهو الآية " وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبيّ إن أراد النبيّ أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم وما ملكت أيمانهم لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما" . (الأحزاب ٣٣/ ٥٠) ، وقالت له عائشة لمّا نزلت هذه الآية" إنّ الله ليسرع في هواك" (طبقات ، ج٨ ، ص١٥٦) . ولم تكن عائشة لتغار كلّ هذه الغيرة لولاقبول الرسول هؤلاء اللائي وهبن أنفسهنّ له . وتحتاج المسألة - وخاصّة علاقة أمّ هانئ بالرسول - إلى مزيد من النظر لتضارب المعطيات حولها .
٥٣ . ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص٤٣ . والطريف في الجزء الثاني من هذا الخبر أنّه يحتجّ بالرؤيا الصادقة على حقيقة الإسراء وواقعيّته . فالرسول وهو يحاجج المنكرين يستشرف وضعيّة قوم معيّنين لحظة تحدّثه . ويتبيّن لاحقا صدق ذلك الاستشراف ، انظر في المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٤٤.
٥٤ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤١ .
٥٥ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤١.
٥٦ . أورد الطبري رأي ابن اسحاق في تفسيره ، ج ٨ ، ص ١٦ .
٥٧ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١٦.
٥٨ . المصدر السابق ،ج٨ ، ص ١٠٣ .
٥٩ . المصدر السابق ، ج ١٨ ، ص ص ١٦ - ١٧ .
٦٠ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١٠٣ .
٦١ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص١٠٣ ؛ واضح أنّ الطبري يتحرّج من ذكر الاسم الأصليّ الوارد في هذه الرواية . ومن المرجّح أنّه يتعلّق ببني أميّة . لأنّنا وجدنا في أحاديث أخرى منسوبة إلى الرسول عبارة بني فلان ويتضّح من السياق أنّها تعني بني أميّة (تاريخ بغداد ج

٣ ، ص ص ٣٤٣- ٣٤٤.) وأهمّ من هذا أنّ هذه الرؤيا المنسوبة إلى الرسول هي في الحقيقة ردّ مباشر على حديث أُشيع في العهد الأمويّ وهو قول الرسول : إذا رأيتم معاوية يخطب على منبري فاقبلوه ، فإنّه أمين مأمون . تاريخ بغداد ، ج١ ، ص٢٥٩) ممّا يؤكّد أهميّة توظيف المقدّس في خضمّ الصراعات السياسيّة .

٦٢ . الطبريّ ، تفسير ، ج٨ ، ص ١٦ .

٦٣ . انظر الصفحات ٣ - ١٧ من الجزء الثامن من تفسير الطبري . ويقول الشافعي في معيار الكثرة بالنسبة إلى ترجيح حديث على آخر : لمّا كان حديث اثنين أولى في الظاهر بالحفظ وبأن ينفي عنه الغلط من حديث واحد ، كان حديث خمسة أولى أن يصار إليه من حديث واحد وهكذا حديث الأكثر . الرسالة ، ص ٢٨١.

٦٤ . انظر كذلك ، في التفسير ، مبالغة الطبري في وصف "العجيب" في قصّة الإسراء ، ففي رواية واحدة طويلة ، عن أبي هريرة ، يورد تفاصيل عديدة عن مختلف الأطوار التي حُدّدت للقصّة ، بدءًا بإعداد محمّد للحدث بشقّ جبريل وميكائيل صدره وبطنه لغسلهما بماء زمزم حتّى يطهرا ، مرورًا بمشاهد لأقوام مختلفين منهم من عصى الله ومنهم من سار في طاعته وكيف كان مصير كلّ فريق ، وصولا إلى لقائه مع مختلف الأنبياء والرسل السابقين له وإلى لقائه مع ربّه . ج٨ ، ص ص ٧ - ١٢.

٦٥ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٣ ، ص ١٨٠ ؛ وابن سعد ، الطبقات ج٣ ، ص٤٦٢- ٤٦٣.

٦٦ . هم مرثد بن أبي مرثد الغنوي ، وخالد بن البُكير الليثي ، وعاصم بن ثابت بن أبي الأفلح ، وخبيب بن عديّ ، وزيد بن الدّثنة ، وعبد الله بن طارق .ابن هشام ، السيرة ، ج٣ ، ص ١٧٨.

٦٧ . المصدر السابق ، ج٣ ، ص ص١٨١-١٨٢ وفي هذه الحادثة ، بادر خبيب بن عديّ بالصلاة ركعتين قبل قتله . فكان أوّل من سنّ هذه السنة عند المسلمين . كما جاء في المصدر نفسه . والجدير بالملاحظة أنّ التضحية التي قدّمها هؤلاء ، بما حيك حولها من تدخّل الغيب لحماية جثثهم ، قد تحوّلت إلى مفخرة بالنسبة إلى ذريّتهم . انظر الأغاني ، ج٤ ، ص ص ٢٢٤- ٢٣٤.

٦٨ . ابن هشام ، السيرة ، ج٣ ، ص ١٨٣ .

٦٩ . المصدر السابق ، ص ١٨٤ ؛ والآية من البقرة ٢ / ٢٠٤ .

٧٠ . المصدر السابق ، ج٣ ، ص١٨٤ والآية من البقرة ٢ / ٢٠٧ .

٧١ . نجد في مقابل هذه الحادثة حوادث أخرى كثيرة أُخبر فيها الرسول بما يخفى منها وما يضمر أصحابها . انظر على سبيل المثال ، ابن هشام السيرة ، ج ٣ ، ص ص ٣٠٨ ، ٣٥٢ ؛ ج ٤ ، ص ص ٥٩ ، ١٦٦- ١٦٩ ؛ وابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ص ١٧٤ .

٧٢ . الطبري ، تفسير ، ج ٢ ، ص ٣٣٤ .

٧٣ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٣٤.

٧٤ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٣٤. والجدير بالملاحظة أنّ قصة نزول هذه الآية في صهيب مختلفة عمّا جاء في طبقات ابن سعد ، ذلك أنّها تغيّب بعض الجوانب المحرجة من قبيل وعد الرسول وأبي بكر صهيباً بالمصاحبة في الهجرة وعدم إتمامهما الوعد ، ومن قبيل ما لحق صهيبا من الهجرة وحده من جوع وإصابة بالرمد . انظر الطبقات ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ .

٧٥ . الطبري ، تفسير ، ج ٢ ، ص ٣٣٣ .

٧٦ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٣ ، ص ص ١٩٣ - ١٩٤ .

٧٧ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

٧٨ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٥٤. ويثبت ابن سعد أنّ هذه الآية قالها الضحايا أوّلا ثمّ جاءت قرآنا . (المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص ٥١٤-٥١٥) وقد بقي من الجماعة عمرو بن أميّة الضمريّ ، وهو الذي أخبر الرسول بما حدث .(المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص ٥٥٥-٥٥٦) .

٧٩ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٥٣.

٨٠ . التوبة ٩ / ٣٤ .

٨١ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٤ ، ص ٢٢٦ .

٨٢ . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٢٢٩ .

٨٣ . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٢٢٦.

٨٤ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٤ ، ص ٢٢٩ .

٨٥ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ١٦٧.

٨٦ . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٦٨ .

٨٧ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٤ ، ص ٢٢٧ .

٨٨ . الطبري ، تفسير ، ج ٦ ، ص ٣٦٠ .

٢ - ما نزل في سيرة الرسول

تعتبر شخصيّة الرسول الشخصيّة المحوريّة في مادة السيرة، لذلك وُزّعت هذه المادّة تبعًا للمستويات المختلفة في حياة هذه الشخصية، من المستوى الحدثي، إلى الشخصي، إلى الاجتماعي، وإلى غير ذلك... وقد نزلت آيات متعدّدة تعرض لبعض الجوانب وبعض الأحداث في حياة الرسول، خاصّة في علاقاته بمن يحيطون به. وقد وجدنا من الآيات التي عرضت لها السيرة، كما عرض لها التفسير، ما يهمّ ثلاثة أصناف من هؤلاء المحيطين بالرسول وربطته بهم علاقات مختلفة. الصنف الأوّل: ما نزل في الرسول وزوجاته، الصنف الثاني: ما نزل في الرسول والصحابة، والصنف الثالث: ما نزل في الرسول وخصومه.وتبعًا لطريقة تقديم هذه المستويات المختلفة من سيرة الرسول وعلاقتها بالآي، تتحدّد صورة الرسول ووسطها الاجتماعي.

٢ - ١: في الرسول وزوجاته

نزلت آيات تخصّ الرسول وزوجاته، أو تخصّ زوجاته فقط، ولم تتعرّض السيرة إلى كلّ هذه الآيات وأسباب نزولها لأنّها لم تتّخذ ذلك هدفًا قاراً لها. وإنّما عرضت للبعض منها في سياق الحديث عن حياة الرسول الخاصّة. فممّا ذكرته السيرة في الرسول وزوجاته، أنّ الآية "أَمْ يَحْسُدُونَ النَاسَ عَلَى مَا أَتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ، فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الكِتَابَ والحكمَةَ وآتَيْنَاهُم مُلْكًا عظيمًا"(١) نزلت في تعليق اليهود على كثرة زواج الرسول حيث اعتبروا أنّ النبوّة والميل إلى النساء لا يلتقيان. قالوا: "انظروا إلى هذا الذي لا يشبع من الطعام، ولا والله ما همّه إلاّ النساء، وحسدوه لكثرة نسائه وعابوه بذلك، وقالوا: لو كان نبيًا ما رغب في النساء، و كان أشدّهم في ذلك حُيي بن أخطب(٢). ويذهب ابن سعد إلى أنّ الفضل المذكور في الآية هو كثرة الزواج، وليس في

ذلك ما يُلام عليه محمّد لأنّ للأنبياء قبله أكثر ممّا عنده من النساء وكانت لسليمان بن داود - عليه السلام - ألف امرأة، وكانت لداود مائة امرأة، فهذا أكثر ممّا لمحمّد (ص)[٣]. أمّا الطبري فله رأي آخر في الفضل الذي حُسد عليه محمّد إنّه أرقى بكثير من مسألة الزواج بل من كلّ المسائل العارضة للبشر، إنّه النبوّة التى فضّل الله بها محمّداً وشرّف بها العرب[٤]. فيكون سبب نزول الآية حسد اليهود محمّداً على النبوّة التي حباه الله بها. وبين الحسد على النبوّة والحسد على كثرة النساء، بون ما بين المقدّس المتعالي والبشريّ المعهود.

وسنجد هذين المنزعين يتجاذبان أسباب نزول بقيّة الآيات التي همّت حياة الرسول مع زوجاته: أحدهما يرمي إلى التسامي بشخصيّة الرسول وبالمحيطين به بإبعادهم عن هنات البشريّة، والآخر يحافظ على معطيات ضاربة في هذه البشريّة دون أن يقصد ذلك ويتعنّى له. من ذلك تعامل كلّ من الطرفين مع الآيات التي سجّلت حالات توتّر في علاقة الرسول بزوجاته لسبب أو لآخر. فقد جاء في السيرة أنّ الآية "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[٥] وما تبعها من الآيات، نزلت عندما تعهّد الرسول لزوجته حفصة بتحريم سُرِيّته مارية، إن هي كتمت عن زوجاته، وخاصّة عائشة، خبر تسريه بها. لكنّ حفصة لم تفعل، ونزل الوحي معاتباً الرسول على تحريم ما أحلّ الله[٦].

أمّا الطبريّ في تفسيره فيورد سبب النزول هذا، وإلى جانبه يورد سبباً آخر مغايراً له تمامًا، ويبدو ناشزاً عن السياق العامّ للآية المذكورة وما يليها من الآيات. وهو أنّ ما حرّم الرسول على نفسه هو شراب كان يحبّه[٧] فأحلّ له الله هذا الشراب. واللافت للانتباه أنّ الطبري يقبل كلتا الروايتين، أي تحريم سُرِيّة، أو تحريم شراب، على أساس أنّ المهمّ هنا ليس سبب النزول، وإنّما الجانب الفقهيّ للآية أي حدود الحلال والحرام. يقول والصواب من القول في ذلك أن يقال... أيّ ذلك كان، فإنّه كان تحريم شيء كان له حلالاً. فعاتبه الله على تحريمه على نفسه ما كان له قد أحلّه، وبيّن له تحلّة يمينه في يمين كان حلف بها مع تحريمه ما حرّم على نفسه[٨]. ولئن كان مفهوما أن يهتمّ الطبري بالجانب الفقهيّ للآية باعتبار العلاقة المتينة بين الفقه والتفسير، فإنّه من غير المفهوم أن يجوّز سبب نزول للآيات لا يتماشى مع معانيها، ولا مع طابعها

القصصيّ، من قبيل أسرَّ النبيُّ إلى بَعضِ أزْوَاجِه حديثًا ← نَبَّأَتْ بِه ← وأظهرَه اللهُ عليه ← قالت مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا ؟ ← قال نبّأني العليمُ الخبيرُ ← وإن تَظَاهَرَا عَلَيْه فإنّ اللهَ هو مَولاَهُ ← عَسَى رَبُّهُ إنْ طَلَّقَكُنَّ أنْ يُبْدِلَهُ أزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ..[٩]. وقد أوردت السيرة تفاصيل القصّة المتمثّلة في تسرّي الرسول بمارية، في بيت حفصة، وفي يوم عائشة، واكتشاف حفصة لذلك، وطلب الرسول منها ألاّ تخبر بأمره، ولكنّها فعلت، إلى غير ذلك من أطوار هذه الحادثة التي أدّت إلى إيلاء الرسول زوجاته شهراً مغاضبا إيّاهنّ. إذاك يصبح قبول الطبريّ للرواية الثانية في سبب نزول هذه الآيات ضربًا من مزاحمة سبب النزول الأصليّ المحرج بآخر لا حرج فيه، وحجّته في ذلك ثانويّةُ سبب النزول في هذا السياق بينما هو في سياق آخرهامّ إلى أبعد حدّ، والمحدّد في ذلك - عنده - نوعيّة السبب. ومعلوم أنّ المزاحمة بين "المحرج" و"غيرالمحرج "، غير متكافئة من حيث قابليّة الانتشار وإعادة الإنتاج.

وإلى جانب تقنية المزاحمة بين الروايات الخاصّة بأسباب النزول، بغرض رفع الحرج عن شخصيّة الرسول والمحيطين به، وجدنا في التفسير تقنيات أخرى تهمّ طريقة تقديم الأشخاص في الخبر، برزت على ضوء الاختلاف بينه وبين السيرة في سبب نزول الآية التالية: "وَإن امْرَأَةٌ خَافَتْ منْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إعراضًا فلا جُناحَ عليهِمَا أَنْ يُصلحَا بَيْنَهُمَا صُلحًا والصلحُ خَيْرٌ"[١٠]. تذهب السيرة إلى أنّ الآية نزلت في تصالح الرسول وزوجته سودة -عندما أراد تسريحها بعد أن أسنّت - على أن يبقيها مقابل أن تتنازل لعائشة عن يومها: كانت سودة قد أسنّت، و كان رسول الله لا يستكثر منها، وقد علمت مكان عائشة منه، فخافت أن يفارقها، وضنّت بمكانها عند رسول الله، فقالت: يا رسول الله، يومي الذي يصيبني منك لعائشة، وأنت منه في حلّ، فقبله النبيّ، وفي ذلك نزلت الآية[١١]. بهذا الاعتبار نزلت الآية مشرّعة لسلوك الرسول في صلحه مع سودة مقابل هذا التنازل لصالح عائشة دون سائر الزوجات. إن سببًا صريحًا كهذا يخصّ سلوك الرسول مع زوجاته من شأنه أن يحرج الضمير الفقهيّ الذي ما فتىء يتشبّث - في تشريعه لتعدّد الزوجات - بمبدإ العدالة بينهنّ مقدّمًا سلوك الرسول مع زوجاته أنموذجا[١٢]. لذلك قام التفسير بصياغة أسباب نزولٍ للآية لا حرج فيها. وذلك باعتماد ثلاث تقنيات: أولاها،غياب التشخيص إذ يُغيّب

أشخاص الرسول وسودة وعائشة، وتصبح الآية نزلت في " المرأة إذا دخلت في السنّ، فتجعل يومها لامرأة أخرى(١٣). لكن، يظلّ عدم التعيين بالأسماء في هذه الحالة مُخلاً بخصوصيّة العلاقة بين وضعية مميّزة وبين ما نزل فيها، حتّى وإن اعتبرنا عموم دلالته. وتصبح الآية بمقتضى هذا التعميم أقرب إلى ما نزل ابتداءً، أي دون سبب. هذا في مستوى ما يعلنه خطاب المفسّر، أمّا في مستوى ما يحجبه فإنّه يقوم بتضمين بعض العناصر من سبب نزولها بالذات حتّى يتمكّن من ضبط معانيها. من ذلك أنّ معنى المرأة إذا أسنّت وخافت أن يستغني عنها زوجها، غير مستمدّ من نصّ الآية، بل من سبب نزولها. كذلك معنى الصلح المتمثّل في جعل الزوجة المسنّة يومها لامرأة أخرى يميل إليها الزوج، مستمدّ أيضا من سبب النزول المغيّب الحاضر في الآن نفسه. التقنية الثانية تغيير الأسماء الأصليّة بأسماء أخرى، فيصبح الذين نزلت فيهم الآية رافع بن خديج وزوجته المسنّة، اصطلحا على أن يبقيها مقابل أن تتنازل عن يومها لامرأة شابة(١٤). ولا حرج في ذكر هذين، أوغيرهما، لأنّهما لا يتمتّعان بسلطة مرجعيّة. أمّا التقنية الثالثة فهي إقصاء موطن الحرج في سبب النزول الأصليّ. فالآية نزلت فعلاً في الرسول اصطلح مع سودة على إبقائها مقابل تنازلها عن يومها، لكن دون تعيين لزوجة مفضّلة يكون هذا اليوم من نصيبها(١٥). وبكلّ هذه الطرق تتماشى أسباب النزول مع المنظومة التفسيريّة في علاقتها بالمنظومة الفقهيّة السائدة موفّرة لها رصيداً مرجعيّا من السهل توظيفه.

وفي الحقيقة كانت عائشة أبرز نساء الرسول، بما كان لها من دور في حياته وبعد وفاته، ومن هذه الناحية جلبت اهتمام أصحاب السيرة. وقد نزل فيها قرآن، فكانت محلّ اهتمام المفسّرين. ولعلّ حادثة الإفك وما نزل فيها أشهر ما اتّصل بهذه الشخصية في إطار أسباب النزول " إنَّ الذينَ جَاءُوا بالإفْك عُصْبَةٌ منْكُمْ لاَ تَحْسَبُوهُ شَراً لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِىءٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الإثْمِ وَالَذي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ"(١٦). ويتّفق ما جاء في السيرة مع ما جاء في التفسير من حيث أطوار القصّة التي شهدت إفكا، وهي بإيجاز: تخلّف عائشة عن الرسول ومن معه أثناء عودتهم من غزوة بني المصطلق سنة ستّ للهجرة، وذلك أنّ القوم أقاموا بعض الوقت في مكان قريب من المدينة ولمّا ارتحلوا لم ينتبهوا إلى عدم وجودها في الهودج، لأنها

خرجت للبحث عن عقد وقـع منها[١٧]، وكان الوقت ليلاً. وألحقها بالقوم صفوان بن المعطّل السلميّ، فأرجف في تخلّفها بعض المسلمين على رأسهم حسّان بن ثابت[١٨]. لكن ما اختلف فيه السيرة والتفسير في هذه القصّة سببِ نزول الآية، هو موقف بعض الصحابة، نعني عليّ بن أبي طالب، من عائشة. فقد جاء في السيرة أنّ عليّا كان أميل إلى اتّهام عائشة. ونصح الرسول بطلاقها قائلا: يا رسول الله إنّ النساء لكثير، وإنّك لقادر على أن تستخلف، وسل الجارية فإنّها ستصدقك[١٩]. وقد كان عليّ شديدا على الجارية بريرة حتى تقول الحقّ، وهي شدّة من يطالب بالتصريح بشهادة محرجة: قام إليها عليّ بن أبي طالب، فضربها ضربا شديدا، ويقول: اصدقي رسول الله (ص)[٢٠]، هذه المعطيات التي تثبتها السيرة من موقف عليّ في هذه الحادثة، تكاد تغيب في التفسير الذي سعى إلى تلطيف خلافات الصحابة فيما بينهم تأسيسًا لنموذجيّة مفهوم الصُحبة. فموقف عليّ إمّا أن يغيّب في بعض الروايات في التفسير[٢١]، أو أن يستعاض عن اسم عليّ - في البعض الآخر" ببعض الصحابة". انتهرها بعض أصحابه، وقال لها: اصدقي رسول الله (ص)[٢٢]، أو أن يُعرَض موقف عليّ من الجارية في بقيّة الروايات باعتباره مطالبة بالجديّة في إجابتها، فهو لم يضربها بدءا وإنّما انتهرها بعد أن قدمت إجابة فكهة: والله ما أعلم عليها (أي عائشة) عيبا، إلا أنها كانت تنام، حتى كانت تدخل الشاة، فتأكل حصيرها أو عجينها، فانتهرها بعض أصحابه، وقال لها: اصدقي رسول الله؛(ص)[٢٣]. بل إنّ الطبري يورد رواية ابن اسحاق منزوعا منها صرامة عليّ مع الجارية ومطالبتها بقول الحقيقة[٢٤]. وبذلك تشذّب روايات التفسير أخبار أسباب النزول تشذيبا يزيل منها المحرج، أو على الأقلّ يلطّفها.

ويتأكد نزوع التفسير هذا من خلال آية أخرى جاء في السيرة أنّها نزلت في عائشة وأحد الصحابة المشهورين وهو طلحة بن عبيد الله، في حين يغيّب التفسير اسميهما في ذكره أسباب نزولها. الآية هي " وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً[٢٥]. يثبت ابن سعد أنّ الآية نزلت في طلحة بن عبيد الله؛ قال: إذا توفّي رسول الله تزوجت عائشة[٢٦]. كما يثبت في مواطن أخرى من كتابه أن طلحة ظلّ يؤثر عائشة ـ بعد وفاة الرسول ـ بمعاملة خاصّة فقد كان يعطيها

من ماله الخاصّ: كــان يرسل إلى عائشة إذا جاءت غلته كلّ سنة، بعشرة آلاف[٢٧]. ومعلوم تحالفهما والزبير في حرب الجمل. وقد قتل طلحة في هــذه الحرب وهو واقف إلى جنب عائشة[٢٨]. وتؤكد هذه المعطيات الجزئيّة التي يثبتها ابن سعد ما أورده من سبب نزول الآية السابقة. وقد أحرج التعيين بالأسماء في هذا السبب المفسّرين، فغيّبوا اسم عائشة، وعوّضوه بـ امرأة من نساء الرسول كما غيّبوا اسم طلحة وعوّضوه بنكرة مخصوصة: رجل كان يدخل قبل الحجاب على نساء الرسول. فأصبح نصّ سبب النزول كما يلي: ذُكر أنّ ذلك (أي الآيــة) نزل في رجل كان يدخل قبل الحجاب، قال: لئن مات محمّد لأتزوّجن امرأة من نسائه سمّاها[٢٩]. ومن شأن عدم التعيين في سبب النزول المحرج - خاصّة بالنسبة إلى الصحابة المُقدّمين - أن يوفّر إطاراً من التجريد والتسامي يرومه المفسّر وهو يتعامل مع نصّه المقدّس، وأن يساهم في إضفاء هالة من الإعلاء والقداسة على صورة الصحابة حتّى في أحوالهم البشريّة العارضة، وليس كلّ الصحابة بل المرضيّ عنهم رسميًا لاحقًا.

٢ - ٢: في الرسول والصحابة:

عرضت السيرة للصحابة في سيرهم وفي علاقتهم بالرسول خاصّة من باب الاعتراف لهم بالأسبقيّة إلى الإسلام ودعم الدعوة الجديدة ماديًّا ومعنويًا، وهذا ما نجده في التفسير أيضا من خلال تعامله مع الآيات التي نزلت مشيدة بفضلهم. إلا أنّ ما انفردت به السيرة، إلى حدّ بعيد، هو ذكر بعض الجوانب في سير الصحابة هي من قبيل ما يشوب البشر- كلّ البشر - من توتّر في العلاقات، أو إصرار على موقف يبلغ حدّ العناد، أو عدم الرضا بتصرّف يأتيه القائد وقرار يتخذه، إلى غير ذلك... وقد نزل في عدد لا بأس به من هذه الحالات قرآن، وكانت الآيات واضحة في دلالتها على بعض الأمور التي أقلقت المفسّرين لاحقًا، فاجتهدوا أيّما اجتهاد في إعادة تشكيل أسباب نزولها لإخفاء الأصل فيها أولًا، وليخدم البديل المقدم حاضرهم في كلّ أبعاده، ثانيا.

ومن الحالات التي نزل فيها قرآن احتجاج بعض الصحابة على قسمة الرسول لغنائم حنين: "وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَدَقَات فَإِنْ أُعْطوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنَ لَمْ يُعْطَوا مِنْهَا إِذاهُمْ يَسْخَطونَ"[٣٠]. جاء في التفسير أن هذه الآية نزلت في ابن ذي الخويصرة

التميميّ عند احتجاجه على الرسول في قسمة غنائم حنين: بينما رسول الله (ص) يقسم قسما، إذ جاءه ابن ذي الخويصرة التميمي، فقال: اعدل يا رسول الله. فقال: ويلك ومن يعدل إن لم أعدل[٣١]. وقُدّم احتجاج ابن ذي الخويصرة هذا، باعتباره طمعا منه في أن ينال نصيباً من القسمة خاصّة أن المقسّم ذهب وفضّة وهو حديث عرس بأعرابيّة[٣٢]. وبذلك لا يتجاوز الاحتجاج الغرض الشخصيّ، ولا أثر لمبدإ المطالبة بالعدالة فيه. ويعتمد الطبريّ هذا المعنى في تفسيره للآية قائلا: لم يطعنوا عليك بسبب الدين، بل بسبب الغضب لأنفسهم[٣٣]. والأهمّ من هذا هو أنّ ما جاء في التفسير يرسم صورة المحتجّ رسما يتطابق تمامًا مع خصائص العدوّ المذهبيّ والسياسيّ لاحقا وهو "الخوارج". فالخصائص الجسديّة للمحتجّ هي بالتحديد خصائص العدوّ الذي تنبّأ الرسول بخروجه مع جماعة: آيتهم رجل أسود، إحدى يديه مثل ثدي المرأة[٣٤]. ويؤكد أحد الرواة في التفسير صدق هذه النبوّة: أشهد أنّي سمعت هذا من رسول الله (ص) وأشهد أنّ عليًا - رحمة الله عليه - حين قتلهم، جيء بالرجل على النعت الذي نعت رسول الله(ص)[٣٥]. كما تُرسم في التفسير الخصائص المذهبيّة للجماعة التي ينتمي إليها هذا المحتجّ - على لسان الرسول دائما - وهي التشبّث بالدين، والتشدّد فيه إلى حدّ الخروج عنه[٣٦]. ومن كلّ هذه المعطيات يستنتج رواة التفسير الموقف الصائب في معاملة هذه الجماعة في حاضرهم بعيدا عن ظروف نزول الآية وعصرها، وهو المقاتلة دون هوادة. قال الرسول: فإذا خرجوا فاقتلوهم، ثمّ إذا اخرجوا فاقتلوهم، ثمّ إذا خرجوا فاقتلوهم[٣٧]. ومعلوم أنّه إلى حدود القرن الثالث كانت الحروب دامية بين الخوارج والسلطة الرسمية في المجال العسكريّ، كما في المجال المذهبيّ. فيكون سبب نزول الآية بهذه الطريقة خادماً لأغراض الثقافة الرسمية ماضيا وحاضرا. والملاحظ أن إقرار المفسّرين بنزول هذه الآية في من سيكون زعيما خارجيّا، قد أدخل لاحقا في عناصر سبب النزول نفسه كما فعل ذلك الواحدي: بينا رسول الله (ص) يقسم قسما إذ جاءه ابن ذي الخويصرة وهو حرقوص بن زهير أصل الخوارج، فقال اعدل فينا[٣٨] يا رسول الله[٣٩].

أما السيرة فلها موقف من هذه الحادثة وما حفّ بها، يختلف في نقطتين هامتين عمّا جاء في التفسير. الأولى أنّها أوردت حادثة احتجاج ابن ذي الخويصرة على قسمة

الرسول . بعد غزوة حنين - ولم تذكر أن الآية السابقة نزلت فيها[٤٠]. وعلى افتراض أنّها حقاً نزلت في هذا الشخص، الذي سيصبح خارجيًا، أي عدواً لعليّ بدرجة أولى، كان ابن اسحاق صاحب السيرة، الذي يؤاخذه أهل السنّة على تشيّعه[٤١] أوّل من يثبت ذلك، لأنه سند قويّ في شذب خصوم عليّ، ولكنّه لم يفعل.

النقطة الثانية التي خالفت بها السيرة التفسير هي تأكيدها على أنّ ما حدث في قسمة الرسول لغنائم حنين، ليس احتجاجا مفردا وإنّما هو احتجاجات بالجملة، صدرت عن صحابة، بل عن جلّة الصحابة و في مقدّمة هؤلاء المحتجّين الأنصار، لحرمانهم من الغنائم. وقد أبلغوا الرسول احتجاجهم هذا: لمّا أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك العطايا، في قريش وفي قبائل العرب، ولم يكن في الأنصار منها شيء، وجد هذا الحيّ من الأنصار في أنفسهم، حتّى كثرت منهم القالة (أي الكلام الرديء)، حتّى قال قائلهم: لقي رسول الله (ص) قومه. فدخل عليه سعد بن عبادة، فقال: يارسول اللّه إنّ هذا الحيّ مع الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيْءِ الذي أصبت، فقسمت في قومِك، وأعطيت عطايا عظاما في قبائل العرب ولم يك في هذا الحيّ من الأنصار منها شيء[٤٢]. وقد يكون هذا الاحتجاج الجماعيّ أقرب إلى سبب النزول من الاحتجاج الفرديّ باعتبار ورود صيغة الجمع في الآية "فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ". ولكنّ الخصائص اللغويّة في الآية لا يُلتفت إليها إذا كانت ستمسّ بسبب النزول المقصود، وبالمعنى العامّ المراد.

أمّا حالات الاحتجاج الأخرى، فهي عدم رضا بعض الصحابة على إعطاء مُنَافِقَيْن وهما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس[٤٣] لتألّفهما، وعدم إعطاء جعيل بن سراقة الذي يستحقّ ذلك أكثر منهما[٤٤]. ثمّ احتجاج عبّاس بن مرداس الشاعر على قلّة عطائه، وقال في ذلك شعرا فاسترضاه الرسول بزيادة عطائه اتقاءً لشرّ لسانه[٤٥]. ثمّ احتجاج ابن ذي الخويصرة المذكور سابقا[٤٦].

كلّ هذه كانت حالات احتجاج سجّلتها السيرة في المناسبة نفسها، وهي قسمة الرسول لغنائم حنين. كما ذكرت حالات أخرى في غير هذه المناسبة، مثل تقسيم الرسول لأموال بني النضير[٤٧]. إلا أن التفسير يغضّ النظر عن كلّ ذلك، ويتشبّث باحتجاج

ابن ذي الخويصرة معتبرا إياه السبب الوحيد لنزول الآية. لأنّه في نهاية الأمر الاحتجاج الوحيد الذي - إن صحّ - لا يزال توظيفه صالحا لمواجهة أعداء الحاضر فكريًا وسياسيًا. هذا فضلا عن الحفاظ على الصورة الناصعة لسيَر الصحابة خاصّة في علاقتهم بالرسول تأسيسا للمفهوم المركزيّ في الفكر الإسلامي، مفهوم الإجماع، مع إبراز مقوّمات الصحبة ومشروعيّة نفوذها.

ويظهر حرص رواة التفسير على إبراز الأسس النصّيّة لمفهوم الإجماع، من خلال عدم تفريطهم في أيّ سياق نصّي يقترن فيه مشتقّ من مشتقّات الجذر "جمع" باسم يفيد جماعة المسلمين عامة أو الصحابة خاصّة. فهم يمحّضون الدلالة اللغوية لذلك المشتقّ لمعنى الإجماع اصطلاحا(٤٨)، كما يشكّلون صورة الصحابة في علاقتهم بالرسول تشكيلا ينأى بها عن "البشريّة وعوارضها" ليستقرّ في مستوى المثل والمبادئ التي هيمنت في شأنهم لاحقا.

وكان لا بدّ - لنجاح هذين الإجراءين -أنّ توظّف أسباب النزول التي تهمّ هذا الصنف من الآيات التوظيف الحسن. بينما كانت السيرة، في التزامها بالسرد التاريخيّ للأحداث والوقائع، تقترب أكثر من هذه " البشريّة المصادرة " للقائمين بها أي الصحابة. من ذلك ما كان من تحديد كلّ من الطرفين لأسباب نزول الآيتين التاليتين: " إِنَّمَا المؤمنُونَ الذينَ آمنُوا بالله وَرَسُوله وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لم يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الذينَ يؤمنُونَ بالله وَرَسُوله فَإِذَا استأذنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِم فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ واستغفرْ لَهُمُ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. لاَ تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَسُول بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يعلمُ اللهُ الذينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"(٤٩). جاء سبب نزول الآيتين في السيرة متماشيا مع المعطيات المذكورة في الآية من اجتماع الرسول والمؤمنين على القيام بعمل واستئذان البعض في الانصراف عن هذا العمل، وانصراف البعض الآخر خفية ودون رجوع، مع توعّد هذا الصنف. وتتّضح تفاصيل هذه المعطيات من خلال التوثيق الذي تقدّمه السيرة ويتمثّل في أنّ ما اجتمع عليه الرسول والمؤمنون هو حفر الخندق حول المدينة، لمّا خرجت قريش وحلفاؤها لمحاربتهم. وقد كانت ظروف الحفر صعبة نظرا إلى ضيق الوقت وحجم العمل الذي

ينبغي إنجازه[٥٠]، ممّا جعل الرسول يساهم فيه بنفسه ويحث المسلمين على مضاعفة الجهد. وكان من المسلمين العاملين من تَعْرِضُ له حاجة فيستأذن الرسول في الانصراف، ولكنّه يعود بعد ذلك إلى عمله، ومنهم من تخاذلوا وضعفوا فكانوا يتسلّلون لواذا، واللّواذ هو أن يلوذ القوم بعضهم ببعض، يستتر هذا بهذا[٥١]، أي دون علم الرسول. وهذا من شأنه أن يضعف جانب المسلمين ضدّ الأعداء القادمين، فنزلت الآيتان، تجيز الأولى الانصراف بعد إذن الرسول، وتتوعّد الثانية المنصرفين بغير إذن[٥٢].

هذا هو المعنى الحدثيّ الواقعيّ في سبب نزول الآيتين كما تقدّمه السيرة، في حين يتضاءل هذا المعنى فيما يقدمّه التفسير، لينمو معنى جديد مجرّد من الحدثيّة وضارب في المفاهيم الأساسيّة المحيطة بالإجماع والاختلاف[٥٣]، إذ نجد أنّ الأمر الجامع في الآيتين ليس مجرّد حفر خندق وإنما هو: أمر من أمور المسلمين العامّة: الحرب أو الصلاة، أو أمر طارئ إلى غير ذلك[٥٤]، ووجوب اتّباع الرسول مع التحذير من مغبة مخالفته، يصبح وجوب اتّباع الإمام[٥٥] ومخالفته تصبح كفراً[٥٦]. ولئن عزل التفسير الآيتين عن سبب نزولهما، ليمحّض دلالتهما لما يتماشى ومنظومته الفكريّة، فإنّه يظلّ واضحًا مقدارُ ما في هذا العزل من التعسّف أحيانا على الدوال ومدلولاتها حتّى تفيد المراد. وتبقى ناشزة عمّا أريد منها من إفادة الإجماع اصطلاحا. من ذلك مبدأ الاستئذان في حدّ ذاته، فمعلوم أنّ المخالف إذا ما عزم على الخلاف والانصراف لا يستأذن ممّن سيخرج عليه، ومن قبيل قضاء بعض الشأن، الذي يدلّ على الأمور البشريّة البسيطة والخاصّة، فكيف يقع الانصراف عن إجماع المسلمين، لقضاء بعض الشأن؟ ومن قبيل تسلّل المنصرفين لواذا، ومعناه خشية الانتباه إليهم والتعرّف عليهم. فما أبعد هذه العناصر الحدثيّة البسيطة الموجودة في السياق النصيّ، عن المفاهيم المجرّدة المفضية إلى الإجماع[٥٧] والتحذير من مغبّة الاختلاف ?ولذلك يتجاوز التفسير أسباب النزول الواقعيّة كلّما كانت تحدّ من حريّة التأويل في اتّجاه محدّد.

وممّا يلفت الانتباه فيما قدّمه الطبري من روايات في تفسير الآيتين، أنه لم يذكر رواية ابن اسحاق، كما فعل في حالات أخرى. أفلا يكون ذلك من باب الحرص على

إقصاء بعض المعاني "الأصليّة" التي يمنع استمرارها تأسيسَ المعاني المطلوبة؟

وقد تعامل الطبريّ بالطريقة نفسها مع سبب نزول الآية المحوريّة فيما يُعتمد من أدلّة لإخضاع الرعيّة للراعي وهي: "أَطِيعُوا اللهَ وأطيعُوا الرَسُولَ وأولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ"[٥٨]، فقد تجاوزسبب نزولها الذي يحصر مصطلح ولاية الأمر في قيادة الجيش. والمتمثّل في أن خلافا جدّ بين خالد بن الوليد القائد العسكري وعمّار بن ياسر أثناء غزوة. ولمّا رفعا الأمر إلى الرسول نزل الوحي مقراً طاعة وليّ الأمر أي القائد العسكري. وبالبحث في السياقات التي ورد فيها هذا المصطلح، وجدنا أنّها تفيد جميعها مفهوم القيادة العسكريّة[٥٩]. ومعلوم أنّ الطاعة المطلقة للقائد في المجال الحربيّ من أسس النجاح، لكنّ نقل الطبريّ هذا المعنى من هذا المجال إلى المجال السياسيّ لا يمكن أن يخدم إلاّ غرض السائس من حيث أنّ الأمر بطاعته أمر إلهيّ مقدّس لا يمكن أن يُعصى. ومن يفعل يكفّر ويقاتل. يقول الطبريّ في تأكيد طاعة السائس فإن كان معلومًا... أنّ الله قد أمر بقوله" أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ" بطاعة ذوي أمرنا، كان معلوما أنّ الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا، هم الأئمّة. ويقصي بكلّ حزم ووضوح ما خالف هذا التأويل الذي ذهب إليه[٦٠].

وتجدر الملاحظة، بالنسبة إلى هذا الصنف من المسلمين الذين يخالفون الرسول تسترا غالبا، أو جهرا أحيانا أنّهم اعتبروا من المنافقين سواء في السيرة أو في التفسير. ويحتاج هذا التصنيف في الحقيقة إلى إعادة نظر، لأنه تضخّم وأصبح يشمل كلّ ملاحظ أو متسائل، يصدرعنه قول محْرج إزاء الرسول[٦١]. ويبدو أنّ هذا التوسيع لمفهوم النفاق حدث بغرض التشريع لتكفير كلّ مخالف للإمام وللإجماع لاحقا، ولو كانت مخالفته قولا مشروعا.

وإلى جانب المنافقين الذين يعلنون الإسلام ويضمرون غير ذلك، نجد صنفا آخر من أعداء الرسول كانوا يناصبونه والمسلمين العداء ويحاولون الإيقاع بهم. وهم القرشيّون في مكّة قبل الفتح، واليهود. وقد مثلّت علاقة هؤلاء بالرسول جوانب محرجة بالنسبة إلى التفسير فاجتهد في إخفاء ما بدا ناشزا عن خطّته العامّة.

٢ - ٣: في الـرسـول وخصـومـه:

تعـامل المفـسّـر مع صـاحب الرسـالة تعـامله مع نصّ الرسـالة مـن حـيث الإعـلاء والقداسة، لذلك تتضاءل "عـوارض بشرية الرسول "في التفسير، خلافا لما نجده في السيرة. وقد كان خصوم الرسول قبل انتصار الدعوة - يتهجّمون عليه ويحرجونه وربّما نجحوا في الإيقاع به، كما تثبت السيرة ذلك. ولم يكن إثباتها هذا في اتّجاه التشريع لما فعل الخصم، بل في اتّجاه الإشادة بمواطن القوّة في الدعوة الجديدة وفي صاحبها من حيث القدرة على تجاوز الخطر، بل تحويله هو نفسه إلى عامل مساعد على إنجاح الدعوة. أمّا رواة التفسير فإنّهم رأوا في مواقف الخصوم وقوتهم أحيانا، نشازا لا يستقيم مع الصورة المثاليّة التي استقرّت لاحقا عن شخصيّة الرسول، فحرصوا على تهذيب ما رأوا فيه حرجا من هذا الصراع.

ويتّضح ذلك من خلال النظر في أسباب النزول الخاصّة بعدد من الآيات التي نزلتْ في ما لقيه الرسول من العنت، خاصة في بداية الدعوة.

كانت أولى هذه الآيات موضع خلاف كبير بين أصحاب السيرة والمفسّرين، بل بين المفسّرين أنفسهم في مستوى ثان، وهي الواردة في سورة المدّثّر " يا أيّها المدّثّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ"[٦٢].

جاء في السـيرة أنّ آيات هذه السورة نزلت في ظرف صعب كان يمرّ به الرسول في مكّة. يتمثّل في عدم التجاوب مع دعوته، وتحامل الملإ المكّي عليه وإيذائه، فكـان الرسول عندما يتفاقم عليه الأمر وتنكسر نفسه يعود إلى خديجة تثّبته وتخفّف عنه[٦٣]. ولكنّ الدعم القويّ كان يأتيه مـن الوحي، فهو الذي يشدّ أزره ويحفزه على مواصلة نشر الدعوة. إنّ أشدّ ما لقي رسول الله (ص) من قريش أنّه خرج يوما فلم يلقه أحد من الناس إلاّ كذّبه وآذاه، لا حرّ ولا عبد، فرجع رسول الله (ص) إلى منزله، فتدثّر من شدّة ما أصابه، فأنزل الله تعالى عليه "يا أيّها المدثّر قمْ فأنذر"[٦٤]. فسبب نزول الوحي هنا، هو ملابسات الصراع - في المرحلة الأولى من الدعوة - بين الرسول والكفّار. وعلاوة على حثّ الآيات الرسول على مواصلة الدعوة، تضمّنت دعوته إلى الصّبر على ما يناله مـن الإيذاء "ولِرَبِّكَ فَاصْبِرْ "[٦٥]. وهذا ما يتماشى مع سبب النزول المذكور في السيرة.

امّا المفسّرون ورواة التفسير فكان لهم رأي آخر مخالف لهذا، وهو رأي يبتعد عن هذا النزوع الواقعيّ في تصوير المرحلة الأولى من الدعوة بكلّ ما يشوبها، ليقترب أكثر من نزوع التعالي والقداسة. فالآيات المذكورة، نزلت في ظرف اللقاء الأول بين الرسول والملك جبريل، حيث فَرَقَ الرسول من الملك عند رؤيته والكلام معه، فقد قال واصفا حالته بعد أن رأى الملك جالسا على عرش بين السماء والأرض: خشيت منه. وفي رواية أخرى: جئثت منه رعبا[٦٦]. ثمّ عاد إلى منزله مضطربا طالبا من خديجة أن تدثّره فنزلت «يا أيّها المدّثّر»[٦٧]. ويدفع بعض المفسّرين سموّ هذا المعنى إلى منتهاه، عندما يعتبر أنّ كلمة المدّثّر في الآية لا تعني المتدثّر في ثيابه، بل تعني المتدثّر النبوّة وأثقالها[٦٨]. إذاك يظهر لنا أنّ الفارق بين أن يكون ما حلّ بالرسول بسبب الخصوم، وأن يكون بسبب ملك الوحي، هو فارق ما بين البشريّ والأرضيّ، والمقدّس السماويّ.

وقد جرّ القول بسبب النزول هذا، أصحابه إلى القول أيضا بأن أوّل ما نزل من القرآن هو «يا أيّها المدّثّر»، لا سورة العلق[٦٩]. ذلك أن فَرَق الرسول من جبريل يقتضي أن يحدث في اللقاء الأوّل بينهما، ومن ثمّة يكون ما نزل في هذا اللقاء الأوّل أوّل ما نزل من القرآن. وردّ على أصحاب هذا الرأي مفسّرون آخرون معتبرين أن أوّل ما نزل هو سورة العلق. ولجأ فريق ثالث إلى التوفيق بين الرأيين[٧٠]. وتكوّنت بذلك مسألة خلافيّة نرجّح أن الدافع إليها هو نزوع التعالي - لدى المفسرين - بأسباب نزول هذه السورة من ظروفها العادية إلى ظروف أرقى. لكن لابدّ من التأكيد هنا أنّ الخلاف بينهم لم يهمّ ظروف النزول في حدّ ذاتها، فالمتّفق عليه بينهم هو خوف الرسول من جبريل عندما تمثّل له، سواء كانت السورة أوّل ما نزل أو ممّا نزل لاحقا. والمثير للتساؤل فيما يقدمه الطبري في هذا الصدد، أنّه يفسّر الآية السابعة من هذه السورة، والواقعة في سياق الآيات السابقة لها وهي " ولربّك فاصبر"، تفسيرا يرجّح سبب النزول المثبت في السيرة،والمتمثّل في مالقيه الرسول من الأذى المعنويّ من قبل الكفّار. فهو يقول: ولربّك فاصبر أي على ما لقيت فيه من المكروه[٧١]. بالإضافة إلى هذا لم نجد صدى للخلاف حول أوّل ما نزل من القرآن، بين أصحاب السيرة. فهم يقرّون في ثبات أنّ أوّل ما نزل هو سورة العلق[٧٢]. فلعلّ وراء الثبات والهدوء عند هؤلاء، الحفاظ على النسق الحدثيّ الأصليّ. ووراء التوتّر والاضطراب عند أولئك

محاولة تشكيل جديد لهذا النسق، ينجحون فيها أحيانا فلا تترك مخلّفات، ويفشلون فيها أخرى، فتثير إشكاليّات جانبيّة لم تكن مقصودة.

لقد مثّلت هذه الحالة تغييبا للخصوم في سبب النزول، بالنسبة إلى التفسير، أمّا في حالات أخرى فقد ذُكر دورهم لكن بالطريقة التي رضي عنها المفسّرون. وقد وجدنا في هذه الحالات صنفين، الصنف الأوّل كانت فيه العلاقة بين الرسول والخصوم متوتّرة عدائيّة، والصنف الثاني مالت فيه هذه العلاقة إلى المهادنة.

أمّا الصنف الأوّل فقد مثّل فيه اليهود مصدر خطر - كما يظهر في السيرة - وخطرهم هذا متأتّ من امتلاكهم رصيدا معرفيّا دينيّا، له من السعة والثراء ما لأيّ ثقافة دينيّة كتابيّة. فكانوا يقدّمون أنفسهم على أنهمُ الأعلم من الرسول والأقدر على إحراجه بالأسئلة. من ذلك ما نصحوا به قريشا عندما أرادت أن تمتحن صدق "الرسول الجديد". وهو أن تسأله أسئلة دقيقة لا يمكن أن يعلم الإجابة عنها ـ حسب رأيهم ـ إلاّ من كان يوحى إليه، كما جاء في السيرة: سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأوّل ما كان أمرهم، وسلوه عن رجل طوّاف، قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وما كان نبؤه، وسلوه عن الروح ما هي، فإن أجاب عنها فهو رسول وإن هو لم يجب فهو متقوّل[٧٣]. ووجّهت قريش هذه الأسئلة إلى الرسول، فوعد بالإجابة عنها في الغد ولكن مكث رسول الله (ص) ـ فيما يذكرون ـ خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحْيًا ولا يأتيه جبريل، حتى أرجف أهل مكّة... وحتّى أحزن رسول الله (ص) مكث الوحي عنه، وشقّ عليه ما يتكلّم به أهل مكّة[٧٤]. لقد كان احتباس الوحي، وإبطاء جبريل عن محمّد ممّا أهمّه كثيرا إلى درجة أنّه عاتب جبريل على إبطائه هذا الذي أرجف فيه القوم. فقال له جبريل: «وَمَا نَتَنزَّلُ إلاَّ بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا»[٧٥]. ثمّ جاءه بالإجابة عن الأسئلة في سورة الكهف[٧٦]. وبذلك يكون سبب نزول هذه الآية، هو المعاتبة التي كانت بين محمّد وجبريل، في هذه الظروف الحرجة.

أمّا في التفسير، فالآية نزلت في معاتبة الرسول جبريل على احتباسه عنه مدّة، معاتبة ودّ واشتياق إلى طرف ما، في مستقرّ الأحوال، ممّا يبعد الآية وأسباب نزولها عن الظروف الحرجة الواردة في السيرة. جاء في التفسير: عن ابن عباس أنّ محمّدا قال لجبريل ما يمنعك أن تزورنا أكثر ممّا تزورنا ؟ فنزلت هذه الآية، وعن قتادة: احتبس جبريل في بعض الوحي، فقال نبيّ الله (ص) ما جئت حتّى اشتقت إليك، فقال له

جبريل: (الآية)[٧٧]. وأشارت بعض الروايات إلى أنّ الآية نزلت في تأخّر الوحي مدّة عن الرسول، دون أن تشير إلى تحدّي اليهود وقريش للرسول بأسئلة معيّنة[٧٨]. أمّا في شأن تأخّر الوحي عن الرسول تأخّرا تجاوز الموعد المضروب بينه وبين الخصوم، فقد نفته روايات متعددة في التفسير مثبتة عكس ما جاء في السيرة. فبعضها جعل الوحي ينزل مباشرة إثر إلقاء الأسئلة على الرسول عن ابن مسعود: فقاموا إليه فسألوه، فقام فعرفت أنّه يوحي إليه، فقمت مكاني[٧٩] ونزل الوحي. وعن عكرمة: سأل أهل الكتاب رسول الله(ص) عن الروح، فأنزل الله تعالى(الآية)[٨٠] وعن قتادة: سألوه عن الروح وعن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين، فأنزل الله في كتابه ذلك كلّه[٨١]. وليس اعتباطا أن تتّفق البنية التركيبيّة في هذه الروايات الثلاث اتّفاقا ملحوظا قائما على التسريع في تتالي الأفعال: فقاموا، فسألوه، فقام، فنزل الوحي. سألوه، فأنزل الله. سألوه، فأنزل الله. لأنّ الإلحاح على معنى ما يكشف عن توتّر في الخطاب مأتاه انشداده إلى الردّ على معنى آخر يخالفه، في الوقت الذي يعلن فيه أنّه مجرّد إخبارٍ ابتدائيّ.

وجعل البعض الآخر من روايات التفسير الوحي ينزل قبل إلقاء السؤال على الرسول، معلما إيّاه بما سيُسأل عنه فضلاً عن الجواب: عن عقبة بن عامر، كنت يومًا أخدم رسول الله(ص) فخرجت من عنده فلقيني قوم من أهل الكتاب، فقالوا: نريد أن نسأل رسول الله(ص) فاستأذن لنا عليه، فدخلت عليه فأخبرته، فقال مالي ومالهم، مالي علم إلاّ ما علّمني الله. ثم قال: اسكب لي ماءً، فتوضّأ ثمّ صلّى.قال: فما فرغ حتّى عرفت السرور في وجهه، ثم قال: أدخلهم عليّ ومن رأيت من أصحابي. فدخلوا فقاموا بين يديه، فقال: إن شئتم سألتم فأخبرتكم عمّا تجدونه في كتابكم مكتوبًا، وإن شئتم أخبرتكم، قالوا: بلْ أخبرنا، قال: جئتم تسألوني عن ذي القرنين[٨٢].

وواضح ما في هذه الأخبار من التشكيل المناقض لما أثبتته السيرة في نقاط محدّدة:

ما جاء في رواية السيرة (نصّ١)	ما جاء في روايات التفسير (نصّ٢)
- تأخّر نزول الوحي بالإجابة.	- سرعة نزول الوحي بالإجابة.
- حزن الرسول.	- سرور الرسول.
- تعطّل العلم بالجواب مدّة.	- العلم المسبق بالجواب، بل بالسؤال نفسه قبل أن ينطق به الخصوم.

ومن وظائف هذه البنية أنّها تجعل النصّ الثاني يحتلّ موقع النصّ الأوّل في أسباب النزول، فيقصيه أو يهمّشه لما يحتويه من عناصر مرغوب عنها.

ومن اللافت للانتباه أيضا في بعض روايات التفسير، ورود عبارات على لسان الخصوم تعترف بأنّ محمّدا رسول الله، وتصلّي عليه وتسلّم. "فلقيني قوم من أهل الكتاب فقالوا: نريد أن نسأل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فاستأذن لنا عليه". فهذه عبارات لا تنتمي إلى خطاب الخصم الجاحد لنبوّة محمّد، بل تنتمي بالأحرى إلى خطاب المؤمن برسالته، وهو - على الأرجح - المفسّر الذي شكّل نصّ هذا الخبر بهدف إعلاء صورة الرسول، والحطّ من شأن الخصوم. ويتّضح لنا هذا النزوع في التفسيرأيضا من خلال تحديده لسبب نزول الآية: "وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ"[٨٣]. حيث تقدّم محاورة بين الرسول واليهود موضوعها ذات الله وصفاته، وقد أدّت أقوال الخصوم في هذه المحاورة إلى إضحاكه ضحكا بدت منه نواجذه استخفافا بها[٨٤]. بينما وفي نفس الحادثة أدّت أقوال الخصوم حسب السيرة، إلى إغضابه غضبًا شديداً[٨٥].

لذلك بدت صورة الخصم في السيرة متغيّرة، هي صورة المحرج الخطر أحيانًا، والضعيف الهيّن أحيانًا أخرى، وهي في التفسير تكاد تكون واحدة، صورة الضعيف المتقاوي، بل الساذج.

ولم يقف الصراع بين الخصوم والرسول عند حدّ مضامين الوحي، وإنّما تعدّى ذلك إلى مصدر الوحي، كما جاء في القرآن "وَلَقَد نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ"[٨٦]. وقد حدّدت أسباب نزول هذه الآية بطريقتين مختلفتين. الطريقة الأولى، هي ما جاء في السيرة.

فقد أوضحت السيرة الملابسات التي جعلت الكفار يقولون مثل هذا القول عن مصدر الوحي الذي ينزل على محمّد، وتتمثّل في كثرة تردّد الرسول على نصرانيّ في مكان محدّد وهو "المبيعة"[٨٧]: كان رسول الله (ص) كثيرا ما يجلس عند المروة إلى مبيعة غلام نصرانيّ يقال له: جبر، عبد لبني الحضرمي، فكانوا يقولون: والله ما يعلّم محمّدا كثيرا ممّا يأتي به إلاّ جبر النصرانيّ غلام بني الحضرمي، فأنزل الله تعالى من قولهم "وَلَقَد نَعْلَمُ أَنَّهم يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُه بشرٌ، لِسَانُ الَذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْه أَعْجَمِيٌّ، وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ"[٨٨]. وقد رأى المفسّرون ورواة التفسير في هذه

الملابسات حرجا قد يبرّر الاتّهام، فغيّبوها واستبدلوا بها أخرى ليس فيها ما يمكن أن يدفع إليه لا من بعيد ولا من قريب. وأصبح بذلك ما ذهب إليه الخصوم اتّهاما أخرق. ونجد في التفسير ما يلي: الرسول هو الذي كان يعلّم هذا الغلام النصراني[٨٩]، أو ليس من الثّابت أنّه جلس إليه[٩٠]، أو أنّ الرسول ربّما سمع حديث النصرانيّ وهو مارّ به[٩١]. وهذه معطيات مخالفة لما تقرّه السيرة من أنّ الرسول كثيرا ما يجلس في مكان محدّد هو "مبيعة" الغلام النصراني، ولم تر في ذلك أيّ إشكال يدفع إلى تحوير الخبر لأنّه لا يمسّ بالإعجاز البيانيّ العربيّ للنصّ الموحى ولا بمصدره الإلهيّ. واللافت للانتباه أنّ الطبريّ أثبت رواية ابن اسحاق في هذا الصدد، بنصّها لكن بإسقاط ظرف المكان. فعوضا عن كثيرا ما يجلس عند المروة إلى مبيعة غلام نصرانيّ. نجد كثيرا ما يجلس عند المروة إلى ?غلام نصراني[٩٢]. وسقوط الكلمة يعني سقوط إطار مكانيّ للحادثة يحمّله المفسّر دلالات محرجة، إذا صحّ أنّه مكان التعبّد عند أهل الكتاب.

ويُخرِج بعض المفسّرين سبب النزول من إطار الصراع بين الرسول وخصومه، إلى إطار آخر لا يعدو أن يكون جوانب شكليّة متّصلة بخواتم الآيات، أثارها كاتب وحي للرسول[٩٣]. وفي كلّ هذه التأويلات يسلب موقف الخصوم فاعليّته - إن كانت له فاعليّة - تجنّبا لحرج هو في تمثّل المفسّرين للحادثة، أكثر ممّا هو في الحادثة نفسها.

هكذا قدّم التفسير - خلافا للسيرة - دور الخصوم مجرّدا من الحرج والخطر بالنسبة إلى حالات الصراع والتوتّر التي حكمت علاقة الرسول بهم. أمّا الحالات التي يخفت فيها الصراع وتميل فيها العلاقة إلى المهادنة والتقارب فقد برّأ فيها التفسير الرسول من الضعف واللين مع العدوّ، مخالفا بذلك لا لما جاء في السيرة فحسب، بل لما جاء في القرآن صراحة. وسنقف في حالات المهادنة بين الرسول وخصومه عند مثالين نزل فيهما قرآن، وهما: أمر الرسول بإنذار عشيرته، وقصّة الغرانيق.

يتعلّق المثال الأوّل بالمرحلة الأولى من الدعوة، عندما كان الرسول لا يجهر بدعوته الجهر العلنيّ، ويقتصر على الأطراف غير الخطرة من قومه ومن غير قومه، فهو قبل أن يؤمر بالصدع بكلمة الدين الجديد كان ربّما أخفى الشيء من الوحي واستسرّ به[٩٤]، تحاشيا لردّة فعلهم. ثمّ أمره الله أن يجابه الكفّار وأن يدعوهم إلى عبادة الله وحده ونزلت الآية "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ"[٩٥] ثلاث سنين من مبعثه[٩٦]. وتقدّم السيرة هنا أحاديث للرسول يصف فيها ما أصابه من التردّد والوجل عندما نزل هذا الأمر

تحسّبا لردّة الفعل المتوقّعة، خاصّة من عتاة القوم. قال: "عرفت أنّي إن بادأت بها قومي رأيت منهم ما أكره فصمتّ عليها. ويتدخّل جبريل محذّرا إيّاه من صمته ومخالفة أمر ربّه، قال: قال جبريل : "يا محمّد إنّك إن لم تفعل ما أمرك ربّك تعالى عذّبك ربّك[٩٧]. وهنا ينظر الرسول وعليّ بن أبي طالب - راوي ظروف نزول هذه الآية - في طريقة لطيفة ليّنة، يدعو من خلالها الرسول عتاة قومه إلى الإسلام. فرسما خطّة تتمثّل في دعوتهم إلى مأدبة ومفاتحتهم في الموضوع إثر انتهائها مباشرة. لكن عند التطبيق يُفشل أبو لهب الخطّة بدعوته القوم إلى المغادرة قبل أن يتكلّم الرسول بما عزم عليه[٩٨]. فيعيدان الكرّة، وفي هذه المرّة يبادر الرسول إلى مخاطبتهم قبل أن يغادروا[٩٩].

ويبدو أن هذا الحذر وهذا الوجل من كفّار قريش قد أحرجا ضمير المفسّر، الذي ينطلق من بديهيّة قداسة النصّ التي أفرزت بدورها بديهيّة القداسة حول مبلّغ النصّ. إذ لا نجد في تفسير الطبريّ رواية واحدة تتحدّث عن هذه الظروف التي نزلت فيها الآية[١٠٠]، كما جاء في السيرة. بل نجد ظروفا أخرى تتآلف فيما بينها لتقصي عن شخصيّة الرسول كلّ صفة لا تؤدّي معنى القوّة والحزم والعصمة من الضعف والتردّد اللذين يصيبان عاديّ البشر. فبمجرّد نزول الآية "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ" بادرالرسول - دون أدنى تردّد أو وجل - بإبلاغ قومه الدعوة، وكأنّنا بالمفسرين فيما أوردوه، يتعقبون خطى صاحب السيرة فيما يرويه لينقضوه جزءا جزءا. فيجيء نصّهم مبنيًا على أنقاض النصّ في السيرة كما يتّضح في المقابلة التالية.

* مقومات النصّ في رواية السيرة[١٠١]		* مقوّمات النصّ في روايات التفسير[١٠٢]
- صمت الرسول في البداية	#	جاء فوضع اصبعه في أذنه ورفع صوته وقال:
- التخفّي في المنزل	#	- علا صخرة من جبل فعلا أعلاها حجرا، وقال. - أو، صعد الرسول الصفا، وقال. - أو، أتى جبلا، وقال.
- الحيّز الضيّق وهو المنزل	#	قام رسول الله بالأبطح، وقال.
- جمع القوم والتودّد إليهم (المأدبة) قبل الإخبار.	#	الجمع والإخبار مباشرة.

يثبت لنا هذا التقابل الدقيق بين معطيات السيرة ومعطيات التفسير أن الاختلاف بينهما ليس عرضيّا وإنّما هو اختلاف واع ومقصود تكاد آليّـاته تكون ثابتة.

أمّا في مقول القول الصادر عن الرسول في هذه المناسبة، فقد حفلت روايات التفسير بأقوال تتضمّن نصائح و عظات موجّهة إلى العشيرة الأقربين، من قبيل قال الرسول: يا معشر قريش اشتروا أنفسكم من الله، لا أغني عنكم من الله شيئا، يا بني عبد مناف لا أغني عنكم من الله شيئا، يا عبّاس بن عبد المطلب لا أغني عنك من الله شيئا. يا فاطمة بنت رسول الله لا أغني عنك من الله شيئا، سليني ما شئت، لا أغني عنك من الله شيئا[١٠٣]. وأقوال أخرى لا تبتعد في مضامينها عن هذا القول. ويورد ابن سعد في الطبقات هذه الأقوال نفسها أو ما يقرب منها في فصل: ما أوصى به رسول الله (ص) في مرضه الذي مات فيه[١٠٤]. ويظهر من خلال النظر في معاني هذه الأقوال أنها أقرب إلى النصائح الموجّهة إلى أطراف مؤمنة مسلمة بعد، يُذكّرُها الرسول بشروط الفوز في الآخرة، كما ذهب إلى ذلك ابن سعد.وعلى هذا الأساس يكون المفسّرون قد التقطوا أقوالا قائلها الرسول وموجّهة إلى العشيرة الأقربين ومضمونها النصح والموعظة، فأدخلوها في أسباب نزول الآية المذكورة آنفا، أي في بداية الدعوة، لتدعم عدم سكوت الرسول أو تردّده في إنذار عشيرته الأقربين.

كما يتّضح الاختلاف بين زاويتي النظر إلى هذا الموضوع في السيرة والتفسير بالنظر في أسباب نزول الآية المشابهة في معناها للآية السابقة "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ[١٠٥]". فقد ذهب ابن اسحاق إلى أن الآية نزلت في نفس الظروف التي نزلت فيها الآية السابقة، أي أمر الله الرسول بالصدع بكلمة الدين الجديد ومبادأة الكفّار[١٠٦] بها فإن استجابوا تحقّق الهدف من الدعوة، وطبعا إن رفضوا وجب تحمّل تبعات التوتّر المنتظر في العلاقة معهم. والمهمّ هو عدم الاستمرار في الصمت[١٠٧]. وبذلك يكون معنى الأمر بالإعراض عن المشركين قطع العلاقات معهم لأنّ المواجهة قد بدأت. في حين يذهب الطبريّ إلى أنّ الأمر بالإعراض عن المشركين معناه اكفف عن حرب المشركين بالله وقتالهم[١٠٨]، ليبرز أنّ الرسول ـ بمجرّد أن أمِرَ بإعلان الدعوة ـ دخل في مواجهة قويّة مع الكفّار، وجاءت هذه الآية تأمره بالتريّث في ذلك. وقد جرّه هذا الفهم للآية إلى التعارض مع الآية الخامسة من سورة التوبة[١٠٩]

التي تأمر الرسول بمقاتلة المشركين. فاعتبر- حلاً للإشكال - أنّ هذه الآية ناسخة للآية السابقة "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ المشرِكِينَ"(١١٠). بل إن التعارض الذي أفضى إليه فهم الطبريّ هذا، يتجاوز ما بين الآيات، إلى جزأي الآية نفسها. إذ كيف يأمر جزؤها الأول "فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" بمواجهة الكفّار، أي التحوّل من وضعية الكتمان والمهادنة إلى وضعيّة الظهور والاستعداد للمواجهة، ويأمر جزؤها الثاني "وأَعْرِضْ عَنِ المُشْرِكِينَ" بالكفّ عن المواجهة ؟ ثمّ كيف يُنهى الرسولُ عن أمر لم ينفّذه بعد حسب شهادة الجزءالأوّل من الآية(١١١)؟ إذاك ألا يكون أقرب إلى معنى الآية، سبب النزول الوارد في السيرة، من حيث أنّ الرسول كان يتودّد إلى قومه في بداية دعوته إيّاهم إلى الدين الجديد، فجاء الوحي آمرا إيّاه أن أعرض عن المشركين ؟

إنّ هذا الاضطراب الملاحظ على بعض تأويلات المفسّرين، هو - أحيانا - وليد خروجهم عن أسباب النزول الأصليّة الملائمة للنصّ، بحثا عن تأسيس لفهم معيّن له. وقد وجدنا هذا الاضطراب في حالات معيّنة يصل إلى حدّ التناقض في الأقوال والتأويلات في الحادثة الواحدة كانت سببا لنزول أكثر من آية، فَتُشَكَّلُ أسباب النزول بطريقة معيّنة حتى تؤدّي الفهم المرضيّ لآية، حينا، وتُعاد هذه الأسباب إلى أصلها إذا لم تسمح الآية الأخرى بذلك التشكيل حينا آخر. وقد مثّل تعامل المفسّرين مع الآيات النازلة في قصّة الغرانيق(١١٢) أوضح مثال في هذا الصدد.

جاء في السيرة أن قصّة الغرانيق كانت سبب رجوع أصحاب النبيّ (ص) من أرض الحبشة(١١٣) التي هربوا إليها بدينهم. وتتمثّل في هدنة أو مصالحة نجح في خلقها المشركون بينهم وبين الرسول، إلاّ أنها مصالحة مسّت بمفهوم التوحيد الذي قام عليه الإسلام، فنزل الوحي مقيلا هذه العثرة للرسول. وقدّمت السيرة تفاصيل القصة كما يلي: رأى رسول الله (ص) من قومه كفّا عنه، فجلس خاليا فتمنّى، فقال: ليته لا ينزل عليّ شيء ينفرهم عنّي وقارب، رسول الله (ص) قومه ودنا منهم ودنوا منه، فجلس يوما مجلسا في ناد من تلك الأندية حول الكعبة فقرأ عليهم "والنَّجْمِ إِذَا هَوَى" حتّى إذ بلغ " أَفَرَأَيْتُمُ اللاتَ والعُزَّى وَمَنَاةَ الثَالِثَةَ الأُخْرَى"(١١٤) ألقى الشيطان كلمتين على لسانه " تلك الغرانيق العلى وإنّ شفاعتهنّ لترتجى"(١١٥). وأرضت هذه الكلمات المشركين فصلّوا مع الرسول. ثمّ جاء جبريل منبّها إيّاه إلى ما كان منه من تلاوة كلام

عن غير الله، ونزلت " وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لاتَّخذُوكَ خَلِيلاً " إلى قوله "ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيراً"(١١٦).

فالسيرة تثبت أنّ الرسول تلا ما ألقاه الشيطان، وسجد مع الكفّار وسجد الكفّار معه، عندما سمعوه، فنزل الوحي مسدّداً ذلك. والتفسير، له وجهة نظر أخرى في أسباب نزول الآية التي تعاتب محمّداً على ما فعل، فهو إمّا أن يرفع المحرج من هذه الأسباب أو أن يغيّرها بأسباب أخرى. بالنسبة إلى الحالة الأولى وجدنا المفسّرين يثبتون أنّ الرسول لم يقل تلك الكلمات التي أرضت الكفار، ولم يستجب لرغبتهم في التقارب، ولم يصلّ معهم، وإنّما هو فقط همّ بكلّ ذلك دون أن يفعل، ويظهر هذا من خلال تكثيف السجلاّت اللغويّة التي تفيد التفكير في الشيء دون فعله، من قبيل: حدّث نفسه... فأبى الله عليه(١١٧)، كاد أن يقارفهم(١١٨) (أي يقاربهم)، همّ أن يقارفهم في بعض ما يريدون ثمّ عصمه الله(١١٩) وفي هذه الحالة كيف يفسّر أصحاب هذه الأقوال، شيوع السجدة المشتركة بين الرسول والكفّار وعودة المهاجرين الأول من الحبشة؟

أمّا في الحالة الثانية التي جنح إليها بعض المفسّرين، فنجد سببًا آخر لا علاقة له بهذا الإطار، وهو أن قوما (وهم ثقيف) طلبوا من الرسول إمهالهم في إسلامهم سنة، حتّى يقبضوا ما يُهدَى إلى آلهتهم، ثمّ بعد ذلك يسلمون. فهمّ الرسول أن يمهلهم لكنّ الوحي أبى عليه ذلك(١٢٠).

ويبدو الطبريّ في هذا السياق متردّدا فهو لا يجزم القول بسبب معيّن، ويجوّز كلّ الروايات، مبرزاً الاختلافات الموجودة. لكنّه يثبت في الأخير أنّ الرسول لم يُفتن، بل كاد أن يُفتن(١٢١).

ثمّ يناقض الطبري نفسه عندما يعود إلى الحادثة نفسها، من خلال ما نزل فيها أيضا وجاء في سورة أخرى، وهو الآية: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَيطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ، فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَيطَانُ ثمّ يُحْكِمُ اللهُ آيَاتِه، واللهُ عليمٌ حكيمٌ"(١٢٢). وهي صريحة في ذكر أسباب نزولها بطريقة لا تدع مجالا للتصرّف في المحرج من هذه الأسباب. وهنا يورد الطبري روايات تثبت "أنّ السبب الذي من أجله نزلت هذه الآية على رسول الله (ص) أنّ الشيطان كان ألقى على

لسانه في بعض ما يتلوه... ما لم ينزله الله عليه فاشتدّ على رسول الله (ص) واغتمّ به، فسلاّه الله ممّا به من ذلك بهذه الآيات[١٢٣]. وهذا الإثبات يناقض ما اجتهد سابقا في تقديمه بطرق أخرى مغايرة تنأى به عن الحقيقة، ممّا أنشأ مرّة أخرى، في مواقف المفسّرين اضطرابا وتردّدا كانت عنهما مواقف أصحاب السيرة بعيدة.

وهكذا يتظافر ما تعرّضنا له في ما نزل في سيرة الرسول ليكشف عن مواطن توتّر متعدّدة في نصوص التفسير، وهو توتّر إمّا داخليّ، بين روايات التفسير نفسها، أو خارجيّ بينها وبين ما توروده السيرة. وما ذلك إلاّ لسعي دؤوب مقصود إلى رسم سيرة مثاليّة للرسول تستجيب لمقتضى "القداسة" التي أضفيت على شخصه، كما تستجيب لمقتضيات المنظومة التفسيريّة التي استقرّت لاحقا. فينجح المفسرون في تطويع أسباب نزول معيّنة، ولا يتركون أثرا لعملهم، بينما لا ينجحون تمام النجاح في تطويع أخرى فتظلّ إشكاليّةً في علاقة النصّ بمرجعه. في المقابل جاءت سيرة الرسول في نصوص أصحاب السيرة مُنزّلة في إطارها الواقعيّ التاريخيّ، فحافظت بقدر أكبر على عفويّتها وكانت أقرب إلى الهدوء النصّيّ والانتظام المرجعيّ.

الهوامش:

١ - النساء ٤ / ٥٤ .
٢ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ٨ ، ص ٢٠٢ .
٣ - المصدر السابق ، ج٨ ، ص ,٢٠٢
٤ - الطبري ، تفسير ، ج ٤ ، ص ٥٤ .
٥ - التحريم ٦٦ / ١ .
٦ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ٨ ، ص ص ١٨٢-١٩٢ ، ,٢١٣ وجاء رأي ابن اسحاق الموافق لرأي ابن سعد في تفسير الطبري ، ج ١٢ ، ص ١٤٩ .
٧ - الطبري ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ١٥٠ . ويقول ابن سعد إنّ هذا الشراب هو عسل ، ولم يرجّح هذه الرواية حسب عرضه للمسألة في الجزء٨ من طبقاته ، في أكثر من موضع . انظر مثلا ص١٨٢-١٨٨ ، ٢١٢- ,٢١٣
٨ - الطبريّ ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ١٥٠ .
٩ - انظر سورة التحريم ٦٦ ، الآيات ١ إلى ٥ .
١٠ - النساء ٤/١٢٨ .
١١ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ٨ ، ص ١٦٩ . وقيل للرسول : أي الناس أحبّ إليك ؟ قال عائشة . المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ,١٧٦
١٢ - يعتمد المفسّرون والفقهاء مبدأ العدالة بين الزوجات للتشريع للتعدّد ، في مقابل تغاضيهم عن مواقف هامّة للرسول ، يمكن أن تعتمد في عدم التشريع لهذا التعدّد . وهي مواقف سجّلتها السيرة في غيرة الرسول على بناته ورفضه أن يتزوّج أزواجهنّ عليهن . جاء في سيرة ابن اسحاق : حدّثني من لا أتّهم أن رسول الله(ص) كان يغار لبناته غيرة شديدة ، وكان لا ينكح بناته على ضرّة .

(ص٢٣٧) . وقال الرسول لعلي لمّا أراد التزوّج من ابنة أبي جهل : "فاطمة بضعة منّي ، ولا أحبّ أن تجزع ." فقال علي لا آتي شيئا تكرهه ." ص ٢٣٨.

١٣ - الطبري ، تفسير ، ج ٤ ، ص ٣٠٦ .

١٤ - المصدر السابق ،ج٤ ، ص ٣٠٧

١٥ - المصدر السابق ،ج٤ ، ص ص ٣٠٨- ٣٠٩.

١٦ - النور ٢٤ / ١١ .

١٧ - كان لعائشة قصّة أخرى مع العقد في أولى غزوات الرسول وهي غزوة الأبواء ، وذلك في السنة الأولى للهجرة ، حيث أعلمت الرسول بضياع عقدها وكان الوقت ليلا ، فأقام بمن معه للبحث عنه نهارا وليس معهم ماء ، فنزلت آية التيمّم . الطبقات ج ٨ ، ص ٧٥. وانظر حول هذه الحادثة أيضا : صحيح البخاري كتاب التيمّم ، مجلّد ١ ،ج١ ، ص ٨٦. والملاحظ أن ابن سعد سكت عن حادثة الإفك في ترجمته لعائشة(ج٨ ، ص ص ٥٨-٨١) . واعتبر أنّ سبب نزول آية التيمّم هو نفسه سبب نزول الآيات المبرّئة لعائشة في حادثة الإفك ، وهذا لا يستقيم مع المعطيات الحدثيّة والتاريخيّة .

١٨ - ابن هشام ، السيرة ج ٣ ، ص ص ٣٠٧-٣٢١ ؛ الطبري ، تفسير ، ج ٩ ، ص ص ٢٧٥ -٢٨٣ .

١٩ - ابن هشام ، السيرة ، ج ٣ ، ص ٣١٣ .

٢٠ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص٣١٣ ، كما يشير ابن سعد في الطبقات إلى أنّ فاطمة كانت في صفّ نساء الرسول ضدّ عائشة ، حيث كانت تبلغ الرسول احتجاجاتهنّ على تمييز عائشة (ج ٨ ، ص ص١٧١ - ١٧٢.) ثمّ غير خاف العداء بين عائشة وعليّ في حرب الجمل لاحقًا . انظر خطبتها في هذه الحرب في تاريخ بغداد . (ج١٢ ، ص٢٦٢) وما تضمّنته من شذب موقف عليّ ومناصرة عثمان . ومعلوم أن عائشة كانت من مناهضي سياسة عثمان ومن المحرّضين عليه ، لكنّها لما علمت بخلافة عليّ من بعده غيّرت رأيها مباشرة ، وقالت : قُتل عثمان والله مظلوما وأنا طالبة بدمه ، والله ليوم من عثمان خير من عليّ الدهر كلّه . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٧. وانظر في خلافها مع عثمان الأغاني ج٥ ، ص ١٣٠.

٢١ - الطبري ، تفسير ج ٩ ، ص ص ٢٨١ - ٢٨٣ .

٢٢ - المصدر السابق ،ج٩ ، ص ٢٨٢ .

٢٣ - المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٢٨٢.

٢٤ - المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٢٨١ ؛ والرواية المحال إليها ، ص ص ٢٧٨ - ٢٨٠ . وذكر ابن اسحاق في السيرة حادثة أخرى تمثّلت في الشكّ في مارية سُرّيّة الرسول مع ابن عمّ لها يزورها ، وكان لعليّ فيها دور صارم في التثبت من براءة مارية . انظر سيرة ابن اسحاق ، ص ٢٥٢ ؛ وانظر حديثا نبويّا في الموضوع في المصدر نفسه ، ص ٢٦٠ .

٢٥ - الأحزاب ٣٣ / ٥٣ .

٢٦ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ٨ ، ص٢٠١

٢٧ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٢١. وانظر المصدر نفسه ، ج٨ ، ص ٦٢. وفي غزوةالخندق خرجت عائشة وأتت حيث عمر ونفر من المسلمين من بينهم طلحة بن عبيد الله ، فلامها عمر بشدّة على خروجها ، وآخذ طلحة عمر على شدّته معها . (ج٣ ، ص ص ٤٢١-٤٢٢) . ثمّ تزوّج طلحة أمّ كلثوم بنت أبي بكر الصديق - أخت عائشة - وسم ابنته منها "عائشة" . (طبقات ، ج٣ ، ص ٢١٤) .

٢٨ - المصدر السابق ،ج٣ ، ص ٢٢٣ .

٢٩ - الطبري ، تفسير ، ج ١٠ ، ص ٣٢٦ .

٣٠ - التوبة ٩ / ٥٨ .

٣١ - الطبري ، تفسير ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ .

٣٢ - المصدر السابق ،ج٦ ، ص ٣٩٣ .

٣٣ - المصدر السابق ، ج٦ ، ص ٣٩٣.

٣٤ - المصدر السابق ، ج٦ ، ص ٣٩٤ .

٣٥ - المصدر السابق ، ج٦ ، ص ٣٩٤. تناقلت بعض المصادر قصّة بحث عليّ عن ابن ذي الخويصرة بعد مقتله في حرب النهروان ، وهي

قصة نرجّح أنها مشكّلة تشكيلا يناظر قصّة بحث الرسول عن أبي جهل بعد مقتله في غزوة بدر . وذلك لتشابه العناصر والأطوار تشابها وظيفيًا . وواضح مافي حمل موقف ابن ذي الخويصرة على موقف أبي جهل من الإدانة والإقصاء .انظر في هذا الصدد سيرة ابن هشام ، ج٢ ، ص ٢٨٧-٢٩٠ . وتاريخ بغداد ، ج١ ، ص ١٦٠ ، ١٩٩ ، ٢٠٦ ؛ ج ١٠ ، ص٣٠٥ ؛ ج١٣ ، ص٢٢٢ ,ومن الطريف أن يرجّح النظّام (من المعتزلة) أنّ قول عليّ عندما عثر على جثّة ذي الثدية (ابن ذي الخويصرة) "ماكذَبت ولا كذبت" هو مجرّد تبرير لموقفه ودعم له ، يقول : "إنّه ربّما كان الشيء عنده حقّا ، فيقول : إنّ الرسول أمرني به ، لأنّ الرسول كان آمرًا بكلّ حقّ" .(المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص١٥٦) .

٣٦ . الطبريّ ، تفسير ، ج٦ ، ص٣٩٤ .

٣٧ . المصدر السابق ، ج٦ ، ص ,٣٩٤ والتكرار اللفظيّ في النصّ الأصلي .

٣٨ . أضيفت كلمة " فينا " في هذه الرواية بالمقارنة مع ما جاء في السيرة ، (ج٤ ، ص ١٣٩) للدّلالة على البعد الشخصيّ النفعيّ .

٣٩ . الواحدي ، اسباب النزول ، ص ١٨٦ ؛ والإبراز بوضع سطر تحت عبارة "أصل الخوارج" من عملنا . وكذا الشأن بالنسبة إلى كلّ العبارات المسطّرة لاحقا .

٤٠ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ١٣٩ .

٤١ . البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١ ، ص ٢٢٤ .

٤٢ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ص ١٤١ - ١٤٢ . والحادثة مشهورة في شعر حسّان بن ثابت .

٤٣ . جاء في السيرة ، أنّ عيينة بن حصن هذا ، امتدح أعداء الرسول ، بني ثقيف لامتناعهم منه في غزوة الطائف التي وقعت بعد غزوة حنين ، وقبل قسمة الغنائم . ولمّا عاب المسلمون عليه ذلك قال : إني والله ما جئت لأقاتل ثقيفا معكم ، ولكنّي أردت أن يفتح محمّد الطائف ، فأصيب من ثقيف جارية أتّطنها ، لعلّها تلد لي رجلا ، فإن ثقيفا قوم مناكير (أي ذوو دهاء وفطنة) . ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ١٢٧ . وقد رفض هو والأقرع بن حابس طلب الرسول في المنّ على نصيبيهم من أسرى هوازن . ابن سعد ، الطبقات ج ٢ ، ص ,١٥٣ وانظر حادثة عيينة مع عمر بن الخطّاب في صحيح البخاري ، كتاب الاعتصام بالسنّة ، مجلّد٣ ، ج٨ ، ص ,١٤١

٤٤ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٤ ، ص ١٣٩ .

٤٥ . المصدر السابق ج٤ ، ص ص ١٣٦-١٣٧ . وينسب حديث إلى الرسول هذا نصّه " ذبّوا عن أعراضكم بأموالكم" قالوا وكيف نذبّ عن أعراضنا بأموالنا ؟ قال : " تعطون الشاعر ، ومن تخافون لسانه" . تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ,١٠٧

٤٦ . ابن هشام ، السيرة ، ج٤ ، ص ١٣٩ .

٤٧ . المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٠١ , والجدير بالملاحظة أنّ ابن أبي ذئب العالم المعارض للخلفاء العباسيّين قد وصف القرشيّين بأنهّم أشره الخلق ، إن أعطوا رضوا وإن منعوا سخطوا ، وذلك في مجلس المنصور . (انظر كتاب المحن لأبي العرب التميمي ، ص٣٩٧) فهل يمكن أن يكون لاتّهامه هذا علاقة بأسباب النزول ؟

٤٨ . وممّا يدلّ على الصعوبة التي واجهها المفسّرون والأصوليّون في إيجاد دليل نصّيّ واضح على حجيّة الإجماع ، ما يروى عن الشافعيّ من أنّه طولب بأن يستخرج دليلا من كتاب الله تعالى ، على أنّ الإجماع حجّة ، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرّة حتّى وجد قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعدما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى ونُصله جهنّم وساءت مصيرا » (النساء٤/ ١١٥) . الرازي ، مناقب الشافعيّ ، ص١٤٥ .

٤٩ . النور ٢٤ / ٦٢ - ٦٣ .

٥٠ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

٥١ . ورد التفسير اللغوي في تفسير الطبري ، ج ٩ ، ص٣٦١ .

٥٢ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٣ ، ص ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

٥٣ . وقد وظّف هاتين الآيتين ، بعد تجريدهما من المعنى الحدثيّ ، الشافعي في تصوّره الأصولي ، وذلك بتمحيص دلالتهما على وجوب اتّباع الرسول وحجيّة السنّة . انظر الرسالة ، ص٧٥ ، ٨٤-٨٥ .

٥٤ . الطبري تفسير ، ج ٩ ، ص ٣٥٨ .

٥٥ . المصدر السابق ،ج٩ ، ص ٣٥٩ .

٥٦ . المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٣٦١ .

٥٧ ـ انظر في هذا الصدد فصل :
Un fondement à l'Ijmà? dans : Camille MANSOUR, L'autorité dans la pensée musulmane : Le concept d'Ijm consensus) et la problématique de l'autorité

٥٨ ـ النساء ٤/ ٥٩.
٥٩ ـ انظر على سبيل المثال ؛ سيرة ابن هشام ، ج٤ ، ص١٥ ؛ وصحيح البخاري ، كتاب أصحاب النبيّ ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص٢١٣ ؛ كتاب المغازي ، مجلّد ٢ ، ج٥ ، ص ص٤٠ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ١١٩.
٦٠ ـ الطبري ، تفسير ، ج٤ ، ص١٥٣, وانظر الخلاف بين أهل السنّة والخوارج في فهم هذه الآية ، في القسم الثاني من العمل ،ص ١٠٦ ، هامش ٢ ؛ ص ص ١٥٢-١٥٣ .
٦١ ـ انظر على سبيل المثال ، ابن هشام ، السيرة ج ٣ ، ص ٢٣٣ ؛ ج ٤ ، ص ص ١٦٦ ، ١٧١ ؛ ابن سعد ، الطبقات ج٤ ، ص١١ ؛ الوا حدي النيسابوري ، أسباب النزول ، ص ١٨٦ .
٦٢ ـ المدثّر ٧٤/ ١ - ٢ .
٦٣ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ١١٢.
٦٤ ـ ابن هشام ، السيرة ، ج ١ ، ص ٣١٠.
٦٥ ـ المدثّر ٧٤/ ٧ .
٦٦ ـ الطبري ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
٦٧ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
٦٨ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٢٩٧ .
٦٩ ـ العلق ٩٦ .
٧٠ ـ انظر في هذا الخلاف بين المفسّرين ، الطبري ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧ ، ٦٤٤ - ٦٤٦ ؛ والواحدي النيسابوري أسباب النزول ، فصل القول في أوّل ما نزل من القرآن ، ص ص ٥-٨ .
٧١ ـ الطبري ، تفسير ، ج ١٢ ، ص ٣٠٣ .
٧٢ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ص ١٠١-١٠٢ ؛ ابن هشام ، السيرة ، ج١ ، ص ص ٢٥٢-٢٥٣ ؛ ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ص ١٩٦-١٩٧ .
٧٣ ـ ابن هشام ، السيرة ، ج ١ ، ص ٣٢١ .
٧٤ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٣٢٢.
٧٥ ـ مريم ١٩/ ٦٤ . ويفيد السياق في السيرة ،أنّ الآية جاءت على لسان جبريل .ابن هشام ، السيرة ج١ ، ص ٣٢٣ . وإلى هذا يذهب السيوطي في الإتقان ، حيث اعتبر الآية ممّا نزل على لسان جبريل . الإتقان في علوم القرآن ، ج١ ، ص ١٠١ .
٧٦ ـ الكهف ١٨, والجدير بالملاحظة أنّه بقدر ما تحرص السيرة على الوحدة السياقيّة والمرجعيّة للآيات ، حيث اعتبرت آية الروح من سورة الكهف (السيرة ج١ ، ص٣٢٩) ، لا يلتفت التفسير إلى هذه الوحدة معتبرًا الترتيب النصّي للآيات المعيار الأهمّ في تحديد المعنى . وقد جاءت آية الروح حسب هذا الترتيب في سورة الإسراء تحت رقم ٨٥.
٧٧ ـ الطبري ، تفسير ، ج ٨ ، ص ٣٥٩ .
٧٨ ـ أورد الطبري رواية ابن اسحاق في مساءلة اليهود وقريش محمّدا في تفسيرالآية ١ من سورة الكهف ، وهي الرواية الوحيدة في هذا الصدد . وقد حذف منها الآية التي قالها جبريل "وما نتنزّل إلاّ بأمر ربّك" . انظر التفسير ، ج ٨ ، ص ص ١٧٤- ١٧٥.
٧٩ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج٨ ، ص ١٤١, وانظر الخبر أيضا في صحيح البخاري ، كتاب الاعتصام بالسنّة ، مجلد٣ ، ج٨ ، ص ١٤٤.
٨٠ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج٨ ، ص ١٤١.
٨١ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١٤٢.
٨٢ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص ٢٧١.
٨٣ ـ الزّمر ٣٩ / ٦٧ .
٨٤ ـ الطبري ، تفسير ، ج ١١ ، ص ٢٥ .
٨٥ ـ ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٢٢١ .

٨٦ ـ النحل ١٦ / ١٠٣ .

٨٧ ـ لم نجد كلمة "مبيعة" في كلّ المعاجم العربيّة ولذلك ذهبنا إلى احتمالين ، الأوّل أنّها اسم مكان من البيع ، ويظلّ الإشكال القائم هو : كيف تهمل المعاجم استعمالا صرفيّا متّصلا بالتجارة في مجتمع تجاريّ بالأساس ؟ والاحتمال الثاني أنّ الكلمة محرّفة من "بيعة" . وللبيعة معنيان هينة البائع عند البيع وهو معنى لا يستقيم مع السياق . و مكان التعبّد عند النصارى . وقيل عند اليهود . اللسان مجلّد ١ ، ص ٢٩٩ . وجاء في معجم البلدان للحمويّ أسماء بيع منسوبة إلى أشخاص ، ج ١ ، ص ٦٣٢ . وجاء في صحيح البخاريّ ، في كتاب الصلاة ، بابٌ مخصّص للصلاة في البيعة . وقد احتوى من الأحاديث ما يبيّن أنّ البيع كانت منتشرة بدرجة أثارت مسألة إن كان يجوز للمسلم الصلاة فيها . ومن المواقف المسجّلة في هذه المسألة موقف عمر الذي نهى عن دخول المسلمين إلى البيع من أجل التماثيل التي فيها الصور . ثمّ موقف ابن عبّاس الذي كان يصلّي في البيعة إلاّ بيعة فيها تماثيل . مجلّد١ ، ج١ ، ص ١١٢، وقد أمعنت بعض كتب التفسير المتأخّرة في تصحيف كلمة "بيعة" فنقلتها من "مبيعة" إلى "سبيعة" وهي غير ذات معنى في هذا السياق ، لأنّ سبيعة اسم دويبة واسم علم . اللسان ، مجلّد ٢ ، ص ٩٠ ، (جاء هذا التصحيف في تفسير ابن كثير ، ج٢ ، ص٥٦٧ ،) لكلّ هذه المعطيات نرجّح أنّ مبيعة هي تصحيف لبيعة ، وليست اسم مكان للبيع . وفضلا عن الإشكال المتعلّق باسم المكان ، هناك إشكال آخر متعلّق بشخصيّة جبر ، من حيث هويّته وعلاقته بالرسول . وإذا أخذنا بعين الاعتبار رواية منفردة في مغازي الواقدي تفيد أنّ لجبر علاقة متميّزة بالرسول قبل فتح مكّة ، أدّت إلى إسلامه وتعذيبه من قبل مواليه ، ثم بعد فتح مكّة بذل الرسول المال لعتقه وتزوّج من امرأة لها شرف (ج٢ ، ص٨٦٥) ، إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار ، يكون جبر من الصحابة الحريّين بالترجمة لهم . لكنّ هذا لم يحدث ولم نجد ترجمة له في كتب تراجم الصحابة .

٨٨ ـ ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

٨٩ ـ الطبري ، تفسير ، ج ٧ ، ص ٦٤٨ .

٩٠ ـ المصدر السابق ،ج٧ ، ص ٦٤٩ .

٩١ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٤٩

٩٢ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٤٨ .

٩٣ ـ انظر الرواية في التفسير ، ج٧ ، ص ٦٤٩ . وما يورده التفسير فيها من أنّ الآية نزلت في كاتب وحي سمح له الرسول بالتصرّف في خواتم الآي ، يفتح بابا على مشاكل نظريّة تضرب بأسباب في علم الكلام لمن شاء تتبّعها .

٩٤ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ١٢٦ .

٩٥ ـ المصدر السابق ، ص١٢٦ ؛ والآية من الشعراء ٢٦ / ٢١٤ ، والجدير بالملاحظة أنّ الشافعي ـ عالم الأصول ـ سيُخرج هذه الآية من سياقها الحدثيّ والمعنويّ ليحمّلها معنى جديدا يستجيب لأفق انتظار السائس وهو معنى أفضليّة قريش على سائر الورى ؛ فهم المعنيّون بتبليغ الرسالة والقيام عليها بعد الرسول . انظر ـ الرسالة ، ص ١٣ وما يليها .

٩٦ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص١٢٦ .

٩٧ ـ المصدر السابق . والملاحظ أنّ ما جاء على لسان جبريل اعتبر من القرآن في سياق (مريم ١٩ / ٦٤) ولم يعتبر منه في آخر ، مثل كلامه هنا .

٩٨ ـ المصدر السابق ، ص ١٢٧ .

٩٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٢٧ .

١٠٠ ـ طبعا باستثناء رواية ابن اسحاق التي أوردها الطبري مفردة مخالفة شاذّة ، مقابل أربع وعشرين رواية مؤتلفة حول المعطيات نفسها . وهي المعطيات التي أوضحناها في هذا السياق . الطبريّ ، تفسير ، ج ٩ ص ص ٤٨١ – ٤٨٥ .

١٠١ ـ رواية السيرة واردة في سيرة ابن اسحاق ، ص ص ١٢٦–١٢٧ .

١٠٢ ـ روايات التفسير واردة في تفسير الطبريّ ، ج ٩ ، ص ص ٤٨١ –٤٨٥ .

١٠٣ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٤٨١ .

١٠٤ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ص ٢٥٣ ، ٢٥٦ .

١٠٥ ـ الحجر ١٥ / ٩٤ .

١٠٦ ـ ابن اسحاق ، السيرة ، ص ١٢٦ .

١٠٧ ـ المصدر السابق ، ص ١٢٦–١٢٧ .

١٠٨ ـ الطبري ، تفسير ، ج ٧ ، ص ٥٥٠ .

١٠٩ ـ " فَاقْتُلُوا المشركِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" . التوبة ٩ / ٥ .

١١٠ ـ الطبريَ ، تفسير ، ج ٧ ، ص ٥٥٠ .

١١١ ـ قريب من فهم الطبريَ لهذه الآية فهمه لآية " واهجروهن في المضاجع" . النساء ٤/ ٣٤ ؛ فالهجر عنده بمعنى الربط بالهجار ، وهجر البعير إذا ربطه ، تفسير ، ج٤ ، ص ص ٦٨- ٦٩.

١١٢ ـ أخذنا التسمية من محققي سيرة ابن اسحاق . انظر الفهرس الذي وضعوه لهذا المصدر . فقرة رقم ٢١٩ .

١١٣ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ٢٠٥ ؛ ا بن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٣ .

١١٤ ـ النجم ٥٣ / ١ – ٢٠ .

١١٥ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ٢٠٥ .

١١٦ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢٠٦ .الإسراء ١٧ / ٧٣ – ٧5 .

١١٧ ـ الطبري ، تفسير ، ج ٨ ، ص ١١٨ .

١١٨ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١١٩ .

١١٩ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص١١٩.

١٢٠ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص١١٩.

١٢١ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص١١٩.

١٢٢ ـ الحجّ ٢٢ / ٥٢. وقد ذكرالآية في هذه الحادثة ابن اسحاق في السيرة ، ص ١٥٨.

١٢٣ ـ الطبريَ ، تفسير ، ج ٩ ، ص ١٧٤.

٣ - الرسول والصحابة والوحي

أقامت السيرة بين أطراف هذا الثالوث علاقات ثنائية في أكثر من اتّجاه، مخالفة بذلك ما نجده في التفسير من علاقات أحاديّة لها في جميع الحالات اتّجاه واحد: الوحي ?الرسول ?الصحابة وسائر المسلمين. فالرسول يتلقّى الوحي، والصحابة يتلقّونه عن الرسول فيعملون به. وهذا الاتّجاه هو المسيطر في مادّة السيرة كذلك، إلاّ أنها بإثباتها جملة من الأخبار عن فترة نزول الوحي، تقيم اتّجاهات أخرى داخل هذه الأطراف الثلاثة، ربّما بعفويّة وعن غير قصد، إلاّ أنّ هذا غير هامّ بالنسبة إلى سياق دراستنا، بل الهامّ أنّ مادة التفسير جاءت حذرة دقيقة، بدرجة لم تترك فيها منفذا لهذه الأخبار العفويّة حتّى تتسرّب إلى "المألوف" من الأخبار وتحظى بإعادة الإنتاج والاستمرار، لأنها مختلفة و في اختلافها مساس بالنسق النظريّ الذي يحتكم إليه التفسير.

٣ - ١: الصحابة والرسول والدين الجديد:

يقدّم المفسّرون العلاقة بين الرسول والصحابة ـ في إطار الدين الجديد الذي يجمعهم، باعتبارها علاقة الموحى إليه - في كلّ الأحوال - بسائر البشر المتلقّين لنصوص الوحي عن طريق الرسول المبلّغ. وجاء معظم الآيات في هذا الصدد مدعّما هذا الفهم وهذا التوجّه. إلاّ أن بعض الآيات أقلق المفسرين وأدخلهم في اضطراب، نعني الآية: "وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ"[١] التي تأمر الرسول باستشارة الصحابة، ومعلوم أنّ المستشير في عاديّ الظروف يحتاج إلى نصيحة أو إلى رأي صواب من قبل المستشار، وهذا المعنى يمكن أن يدخل في الحقل الدلاليّ العام للآية. من هنا نشأ الحرج في صفوف المفسّرين، فاجتهدوا أيّما اجتهاد في تأويل هذا الأمر بالاستشارة الموجّه إلى

الرسول، حتّى لا يفيد معنى احتياج المستشير إلى المستشار. وقد جمع الطبريّ ثلاثة تأويلات:

- التأويل الأوّل: إنّ الاستشارة مقصورة على مكايد الحرب، دون غيرها من المسائل[٢].

- التأويل الثاني: إن أمر النبيّ بالاستشارة لم يكن بسبب، إلاّ أن يعرف فضلها وقيمتها[٣]. فالمقصود ليس "موضوع الاستشارة " بل مبدأ الاستشارة.

- التأويل الثالث: إن المأمور بالاستشارة، في الحقيقة، ليس الرسول، إنّما هو المؤمنون، حتّى يتشاوروا فيما بينهم[٤]. لذلك كان أمر الرسول بالاستشارة شكليًا ، الغاية من ورائه أن تصبح استشارته الصحابة سنّة.

وتلتقي كلّ هذه التأويلات في نقطة جوهريّة واحدة، هي أنّ الرسول غنيّ عن الاستشارة لأنّه يأتيه الوحي من السماء... فالله يعرّفه مطالب وجوه ما حزّ به من الأمور بوحيه أو إلهامه إيّاه صواب ذلك[٥]. وتصبح استشارة الرسول مجرّد تطييب لأنفس الصحابة.

إنّ تصوّرا من هذا القبيل، جوهريّ بالنسبة إلى المفسّر الذي أعطى لنفسه سلطة فهم النصّ وإفهامه. و النصّ هو الجانب النظريّ للمنظومة الدينيّة و الجانب المقدّس فيها. لكن - وعلى أيدي المفسّرين - ستتحوّل المنظومة الدينيّة كلها، إلى مقدّس ينبغي ألاّ يظهر فيه أثر للتاريخ، أو للإنسان، حتّى في جزئياته.

وفي هذا الجانب بالذات تختلف السيرة عن التفسير حيث تحتفظ بأخبار تبدو جزئيّة، ولكنّها محرجة بالنسبة إلى المنظومة الدينيّة، بما أنّ هذه الأخبار تصوير لفعل البشر في هذه المنظومة.

لكن لا بدّ من التأكيد قبل هذا أنّ أصحاب السيرة، لا يختلفون في شيء عن المفسّرين، في المستوى النظريّ، نقصد تصوّرهم لتميّز الرسول بالنسبة إلى سائر البشر وإغناء الوحي له عن آرائهم. وقد فسّر ابن اسحاق الآية السابقة التي أمر فيها الرسول بالاستشارة التفسير نفسه الذي وجدناه عند المفسّرين السابقين يقول: " وشاورهم في الأمر " أي لتريهم أنّك تسمع منهم، وتستعين بهم، وإن كنت غنيًا عنهم، تألفًا لهم بذلك على دينهم[٦].

إن الاختلاف الهامّ الذي كان لأصحاب السيرة عن المفسّرين إذن، ليس هو من هذا الوجه النظريّ - لأنّ الجميع يتحركون في الإطار الثقافيّ نفسه- بل هو من الوجه الإجرائي التسجيليّ للأحداث. حيث تتفرّد السيرة بتاريخيّة بعض الجوانب من المنظومة الدينيّة، في إطار اهتمامها بالتاريخ عموما. فلئن أقرّ أصحاب السيرة - نظريّا - بأن المشاورة التي أمر بها الرسول شكليّة، فإنّهم في المستوى العمليّ، وفي وصفهم لعلاقة الرسول بالصحابة، يوردون ما من شأنه أن يزحزح هذا الإقرار قليلاً، ويثبت أن الاستشارة في مواضع معيّنة كانت أكثر من شكليّة، وأنّها أكثر من مجرّد " تطييب النفوس " في المجال الحربيّ، وأن الرسول يقرّ بعض الصحابة على مبادرات لهم في هذه المسألة أو تلك في مجال السلم بل وفي مجال التعبّد، لوجاهتها.

لقد كان اعتناء السيرة بموضوع مغازي الرسول أكثر من غيره من المواضيع، وراء اعتنائها بتتبّع الكثير من الجزئيّات في هذه المغازي، وهي "جزئيّات" ترفّع عنها المفسّرون لأنها غير مرغوب فيها. بينما أكثروا من إيراد جزئيّات أخرى تتماشى وخططهم الفكريّة.

من الجزئيّات التي أوردتها السيرة، استشارة الرسول لصحابيّين وهما سعد بن عبادة وسعد بن معاذ في غزوة الخندق حول مصالحة غطفان على نسبةٍ من ثمرالأنصار، إن هي رجعت عنه. وقد دار حوار بينهم بيّن فيه الرسول أن ما لم ينزل في شأنه وحي هو فيه مثل سائر البشر.

قالا: إن كنت أُمرت بشيء فامض لأمر الله. قال: لوكُنتُ أُمرت بشيء ما أستأمر بكما ولكنّ هذا رأي أعرضه عليكما. قالا: فإنّا نرى ألاّ نعطيهم إلاّ السيف(٧). وأخذ الرسول برأيهما، وكان النصر على غطفان وبقيّة القبائل المتحزّبة ضدّه.

كذلك في غزوة بدر، راجع الحباب بن المنذر الرسول في المكان الذي أنزل به الجيش. قال: أرأيت هذا المنزل: أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة ؟ قال(الرسول): بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله، فإنّ هذا ليس بمنزل فانهض بالناس(٨). ونهض الرسول إلى المكان المقترح وكانت الخطة ناجحة في الإيقاع بالكفّار والانتصارعليهم، رغم كثرة عددهم. وكان الحُباب بن المنذر أيضا، هو الذي أشار بالموقع الذي اتّخذه المسلمون في غزوهم لقريظة

وبني النضير بعد أن استشار الرسول الناس(٩). إنّ هذه الاستشارات وغيرها، لم تكن موضع حرج في مادّة السيرة، وإنّما هي كذلك في مادّة التفسير الذي راح يلوّن *الاستشارة التي أمِر بها الرسول كلّ تلوين كي لا يفهم منها احتياجه لغيره، حتّى فيما* لم ينزل فيه وحي.

وخارج إطار الاستشارة، تثبت السيرة أنّ الرسول أقرّ بعض مبادرات الصحابة، في مجالات مختلفة. ففي المجال الحربي دائما، أقرّ الرسول مبادرة عبد الله بن جحش بتخصيص الخمس من الغنائم للرسول ووقع الوحي على ذلك لاحقا. وصورة ذلك أنّ سريّة عبد اللّه أصابت قافلة تجاريّة لقريش، بقتل فرد منها وأسر اثنين وأخذ الأموال(١٠). وقسم عبد الله الغنيمة بعد أن ترك الخمس للرسول. جاء في سيرة ابن هشام: قال عبد الله لأصحابه: إنّ لرسول الله (ص) ممّا غنمنا الخمس، وذلك قبل أن يفرض الله تعالى الخمس من المغانم، فعزل لرسول الله (ص) خمس العير، وقسم سائرها بين أصحابه(١١). ويعلّق ابن اسحاق لاحقا: إنّ الله عزّ وجلّ قسّم الفيء حين أحلّه، فجعل أربعة أخماس لمن أفاءه الله، وخمسا إلى الله ورسوله، فوقع على ما كان عبد الله بن جحش صنع في ذلك العير(١٢). أمّا الآية التي قسمت الفيء فهي " واعلَمُوا أنَّ مَا غَنمْتُمْ مِن شَيْءٍ، فَأَنَّ لِلَّه خُمُسَهُ ولِلرَّسُولِ ولِذي القُرْبَى واليَتَامَى والمسَاكِينِ وابنِ السَبِيلِ"(١٣). إن هذا الربط الذي قامت به السيرة بين مبادرة الصحابيّ وموافقة الرسول عليها ثمّ وقوع الوحي عليها لاحقا، غُيّب في روايات التفسير سواء في الحديث عن أسباب نزول الآية ٢١٧ من سورة البقرة المتصلّة بالحادثة مباشرة، أو في تفسير الآية ٤١ من سورة الأنفال التي قسّمت الفيء(١٤). وقد رأينا رواة التفسير مولعين بالحكايات والقصص الحافّة بالآية أو بجزء منها في سياق، معرضين عنها في سياق آخر، تبعا لمدى خدمة تلك الحكايات للمفاهيم والتصوّرات التي يرومون تأسيسها(١٥).

وبالطريقة نفسها تعامل المفسّرون مع الحكايات والأخبارالحافّة، في ما نزل فيه وحي وكان فيه لصحابيّ مبادرة، وهي أخبار أثبتتها السيرة كما في الحالات التالية: التوجّه إلى الكعبة عند الصلاة، وصلاة الجمعة، والآذان.

جاء في السيرة أنّ من بادر بالتوجّه إلى الكعبة عند الصلاة متخلّيا بذلك عن بيت المقدس، هو البراء بن معرور(١٦). وكان واعيا في مبادرته تلك أنّه يخالف الرسول

والمسلمين عندما كانوا يستقبلون بيت المقدس، ونبّهه بعض من كان معه إلى ذلك ولكنّه أصرّ على خلافه واستقباله الكعبة بديلا. أما ظروف المبادرة فتتمثّل في خروجه وقومه حجّاجا، وعندما حانت الصلاة في الطريق، قال لهم: يا هؤلاء إنّي قد رأيت رأيا فوالله ما أدري أتوافقونني عليه أم لا ؟... قد رأيت أن لا أدع هذه البنيّة منّي بظهر - يعني الكعبة - وأن أصلّي إليها[١٧]. ورفض مصاحبوه اتّباعه فيما خالف فيه الرسول. فكان إذا حضرت الصلاة صلّى إلى الكعبة وصلّوا إلى الشام. وعندما قدم مكّة عرض المسألة على الرسول فقال: يا نبيّ الله، إنّي خرجت في سفري هذا، وقد هداني الله للإسلام، فرأيت أن لا أجعل هذه البنيّة منّي بظهرٍ، فصلّيت إليها، وقد خالفني أصحابي في ذلك، حتّى وقع في نفسي من ذلك شيء، فما ترى يارسول الله؟ ولم يخطّئه الرسول، كما لم يصوّبه تماما، إذ لم يُبدِ اعتراضا على مبدإ استقبال الكعبة في حدّ ذاته، بل على اختيار توقيته والشروع في تنفيذه. قال له: كنت على قبلة لو صبرت عليها[١٨]. وتذهب بعض الروايات في السيرة إلى أنّ البراء ظلّ يصلّي إلى الكعبة حتّى مات.

ولمّا وقع الوحي لاحقا، على مبادرته، افتخر قومه بذلك. وتغنّوا به. وممّا قالوه من أشعار: [الطويل]

وَمِنَّا المُصَلِّي أَوَّلَ النَّاسِ مُقْبِلاً   عَلَى كَعْبَةِ الرَّحْمَانِ بَيْنَ المَشَاعِرِ[١٩]

ومعلوم أنّ المفاخرات الاجتماعيّة تستمدّ مشروعيّتها ممّا تقرّه الذاكرة الجماعيّة وتعترف بمصداقيّته. ومن الأحداث الدالّة في هذا الصدد، ما أورده ابن سعد من أنه قُبيل صَرْف القبلة إلى الكعبة، زار الرسول زوجة البراء بن معرور (وكان قد توفّي) فصنعت له طعامًا، وحانت الظهر فصلّى رسول الله (ص) بأصحابه ركعتين، ثمّ أُمر أن يوجّه إلى الكعبة، فاستدار إلى الكعبة، فسمّي المسجد مسجد القبلتين[٢٠] وقالت زوجة ابن معرور للرسول في هذا اليوم: يا رسول الله هذا قبر البراء، فكبّر عليه رسول الله (ص) في أصحابه[٢١]. ولا يمكن أن يكون هذا السلوك من الرسول بالربط بين مؤشّرات ماضية وحدث حاضر، إلاّ اعتبارا لما بادر به ابن معرور في هذا الصدد. أمّا الوحي الذي نزل محوّلاً قبلة الرسول والمسلمين، فهوالآية: " قَد نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ في السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبلةً ترضَاهَا فولِّ وجهَكَ شطْرَ المَسْجِدِ الحَرَامِ"[٢٢]. وفي تفسيرها

وملابسات نزولها لم يتعرّض المفسّرون ورواة التفسير إلى أيّ من الجوانب المذكورة في السيرة[٢٣]. وما سكوت خطابهم في هذا الصدد إلاّ تصريح بطريقة من طرق تشكيله (أي الخطاب) للمعنى الوظيفيّ.

مبادرة أخرى سجّلتها السيرة لصحابيّ، وهي جمع المسلمين للصلاة يوم الجمعة. فقد ذكر ابن سعد أن أسعد بن زرارة وهو من الخزرج، هو أوّل من جمّع بالمسلمين في المدينة[٢٤] إذ كانوا قلّة، وذلك قبل هجرة الرسول. ويقدّم ابن سعد بعض المعطيات التي أهّلت ابن زرارة لمثل هذه المبادرة، من قبيل أنّه وأبا الهيثم بن التّيهان يتكلّمان بالتوحيد بيثرب[٢٥]. ومن قبيل أنّه عندما بُعث الرسول وبلغهما خبره سارعا إلى الإسلام، وقد قيل لابن زرارة إذّاك: دونك هذا دينك[٢٦]. واتّخذ ابن زرارة مسجدا في هزم النبيت من حرّة بني بياضة بالمدينة[٢٧] كان المسجد جدارا مجدّرا ليس عليه سقف[٢٨]. وكان يجمع فيه أوائل المسلمين للصلاة يوم الجمعة، وعددهم إذّاك لا يتجاوز الأربعين[٢٩]. وقد أقرّ الرسول ابن زرارة على ما فعله، واتّخذ المسجد نفسه عند ما قدم إلى المدينة، بعد أن حسّنه[٣٠]. وقد بقي هذا العمل مأثرة لابن زرارة يذكره بها أصحابه، من ذلك أنّ كعبَ بن مالك ظلّ يصلّي عليه ويستغفر له كلّما أقيم الآذان للجمعة. ولمّا سئل عن سبب ذلك قال: كان أوّل من جمّع بنا بالمدينة[٣١].

وأقرّت صلاة الجمعة لاحقا، شكلا تعبديا إسلاميا، وورد ذكرها في القرآن من ذلك: "يا أيُّها الذينَ آمَنُوا إذَا نُودِيَ لِلصَلاَةِ مِنْ يَومِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ"[٣٢]. إلاّ أنّ المفسّرين أهملوا المعطيات التي جاءت في السيرة حول هذه الصلاة[٣٣].

ويبدو هذه المرّة، أن حرج الاعتراف لهذا الصحابيّ بمبادرته هذه، قد مسّ بعض مادّة السيرة. ذلك أنّ ابن سعد خلافا لابن اسحاق يورد إلى جانب الرواية السالفة الذكر، رواية أخرى تخالفها من حيث أنّ الرسول هو الذي أمر بإقامة هذه الصلاة يوم الجمعة، ومن حيث أنّ أوّل من أمّ المسلمين في المدينة هو قرشيّ: مصعب بن عُمير وليس أنصاريّا: أسعد بن زرارة[٣٤].

وبالنظر في نصوص هذه الرواية الثانية بنيويّاً ومرجعيّا يتضح لنا أنّها مُشَكّلَةٌ بعديّا لِتُعارِض الرواية الأصليّة وتنفيها. فمن الناحية المرجعيّة نجد ابن سعد يثبت في

حديثه عن بناء مسجد الرسول بالمدينة في فصل مستقلّ، أن أسعد بن زرارة هو الذي بنى هذا المسجد في الأصل فكان يصلّي فيه ويجمّع بالمسلمين فيه الجمعة قبل مقدم رسول الله (ص)[٣٥]. ولم يذكر مصعبَ بن عمير. كما يشير في موطن آخر إلى أنّ قدوم مصعب إلى المدينة مبعوثا من الرسول، كان لاحقا لتجميع ابن زرارة بالمسلمين[٣٦]. ولذلك فإن ابن سعد نفسه لا يرجّح هذه الرواية الثانية، ولكنّه ذكرها من باب تعديد الروايات. أمّا من الناحية البنيويّة، فإنّ نصوص الرواية الثانية مبنيّة على توتّر أسلوبيّ يفيد أنّها تروم التأسّس على أنقاض الرواية الأولى. فهي تفتتح بأداة تنفي ما قبلها وتثبت ما بعدها " إنّما ": إنّما كان مصعب بن عمير يصلّي بهم... ويجمّع بهم الجمعات[٣٧]. ثمّ هي تضمّ الاستفهام في سياق لا يقتضيه، قال عطاء: أوّل من جمّع بالمدينة رجل من بني عبد الدار (أي قرشي) قال: قلت: بأمر النبيّ (ص)؟ قال: نعم[٣٨]. ومن طبيعة الأحوال أنّه لو نفّذ أحد الصحابة أمرا للرسول - معلوم لدى الجميع أنّه من الرسول - ما كان هناك داع للتساؤل إن كان هذا الأمر فعلاً من الرسول. كذا الشأن بالنسبة إلى وجود إيضاح تفصيليّ في غير محلّه في سياق آخر من هذه النصوص، كان مصعب بن عمير... يجمّع بهم الجمعات بأمر رسول الله (ص)[٣٩].

إن كلّ مظاهر التوتّر الأسلوبيّ هذه تدلّ على أنّ النصوص المتضمّنة لها، لا تخبر بل تنفي خبرا حاصلا بعد لأنه محرج من حيث إقراره باتّباع الرسول لمبادرة صحابيّ، فجاءت الرواية الثانية لتنفي هذا الخبر وتثبت أنّ الصحابيّ في كلّ الأحوال هو الذي يتبّع الرسول. علاوة على ذلك، فإنّ ابن اسحاق كان جازما فيما قدّمه من خبر أول جمعة أقيمت في المدينة فقد أقامها أسعد بن زرارة، كما كان ابن سعد - رغم إيراده لرواية أخرى ـ أميل إلى هذا الخبر الأوّل وذلك من خلال اعتماده له في التوثيق لجوانب أخرى لها به علاقة.

ومن مبادرات الصحابة التي أقرّها الرسول كذلك، كيفية جمع المسلمين للصلاة، أي الآذان. فقد أوردت السيرة في قصّة تحديد الآذان اختياراً إسلاميًا مرحلتين، المرحلة الأولى هي شعور الرسول والمسلمين بالمشكلة، أي كيف يجمع المسلمون صفوفهم للصلاة بطريقة متميّزة عمّا هو سائد لدى اليهود والنصارى؟[٤٠] فقد انشغل الرسول بهذه المشكلة وطلب رأي أصحابه لمّا أهمّه أمر الآذان... استشار الناس في الآذان[٤١] كما

أهمّ أمر الآذان الصحابة، حتّى أنّ بعضهم يصف عزوفه عن الأكل لانشغاله المستمرّ بالمشكلة[٤٢]. وكانت شروط الحلّ المرضي هي: عدم اتّباع اليهود في البوق، والنصارى في الناقوس[٤٣]. أي البحث عن "تميّز" وعن "تأسيس" للكيان الإسلامي الجديد، في إطاركانت تسيطرعليه ـ عقديًا ـ مجموعات دينيّة عريقة، مثل إطار المدينة.

وجاءت المرحلة الثانية من قصّة الآذان حاملة الحلّ، وقد بادر به أحد الأنصار وهو عبد الله بن زيد الخزرجي، تمثّل في الآذان ونصّه. وقد أري هذا الحلّ في المنام في رواية[٤٤]، وتوصّل إليه في اليقظة في رواية أخرى[٤٥]. وقد أعجب المقترح الرسول فأقرّه وقال لصاحبه: قم مع بلال فألقها عليه (أي كلمات نصّ الآذان)[٤٦]. و قد دعم عمر هذا المقترح عند ما صرّح أنّه أرِيَ نفس ما أرِيَ الأنصاريّ فازداد بذلك ارتياح الرسول لهذا الحلّ وقال: فللّه الحمد فذلك أثبت[٤٧]. وفي هذا إقرار بأنّ عبد الله بن زيد الأنصاريّ هو الذي سبق عمر إلى مقترح الآذان. ولعلّه من الدالّ أن يُطلق على هذا الصحابيّ لاحقًا اسم "صاحب الآذان" تميزاً له عن صحابيّ آخر يحمل الاسم نفسه[٤٨]. بينما يضيف ابن هشام في السيرة، أنّ الذي سبق عمرَ في مسألة الآذان ليس بشراً بل هو الوحي: ذهب عمر إلى النبيّ (ص) ليخبره بالذي رأى، وقد جاء النبيَّ (ص) الوحي بذلك فما راع عمر إلاّ بلال يؤذّن، فقال رسول الله(ص) حين أخبره بذلك: قد سبقك بذلك الوحي[٤٩]. ويظهر في هذه الرواية المستمدّة -على الأرجح - من مادة التفسير[٥٠] كيف يعوّض المفسّرون في الأحداث المحيطة بشعائر الدين الجديد - معطى بشريًا بمعطى آخر قدسي حتّى يبعدوا المنظومة الدينيّة عن متعلّقاتها التاريخيّة.

وممّا يوضح موقف المفسّرين هذا، كيفيّة تفسيرهم لآية ذُكر فيها الآذان، حيث جمعوا في تفسيرهم قصصا صغيرة حافّة بالحقل الدلالي للآية، لا توجد من بينها القصّة المثبتة في مادّة السيرة، والآية هي: "وإذا نَادَيْتُمْ إلَى الصَلَاةِ اتّخذُوهَا هُزُواً ولَعِبًا ذلك بأنّهُمْ قومٌ لاَ يَعْقِلُونَ."[٥١] واضح من معناها أنها تتعلّق بردود الفعل الأولى على الآذان ونصّه من قبل غير المسلمين، أي أنّها أقرب ما يكون من حيث النزول لقصّة إقرار الآذان طريقة إسلامية لجمع الناس للصلاة. إلاّ أنّ المفسّرين يرغبون عن هذه القصّة ويثبتون في المقابل قصصًا أخرى فرعيّة، منها قصّة نصرانيّ كلّما سمع

المنادي ينادي: أشهد أنّ محمدا رسول الله، قال: حُرّق الكاذب؛ فدخلت خادمة ذات ليلة من الليالي بنار وهونائم وأهله نيام، فسقطت شرارة فأحرقت البيت فاحترق هو وأهله(٥٢). إنّ قصّة حافّة كهذه تخدم غرض التعالي بالآذان وإصباغه هالة من القداسة، يثبتها المفسّرون ورواة التفسير، أمّا قصّة كقصّة عبد الله بن زيد فهي تسير في واقعيتها - في الاتّجاه المعاكس - اتّجاه بشريّة هذا المقترح. فأقصوها من المواد المتداولة المُعاد إنتاجها ـ حول النصّ ـ بينما تستمرّ في السيرة لأنّها تتنزّل في إطار توثيقيّ للأحداث مجاله التاريخ.

٣ ـ ٢ : الصحابة والوحي

كانت مبادرات الصحابة السابقة ممّا أقرّه الرسول "وممّا وقع عليه الوحي" ـ حسب عبارة ابن اسحاق وابن هشام ـ في مستوى المضمون دون الشكل، أي الفكرة دون اللفظ. وإلى جانب هذا الضرب، تذكر السيرة ضربا آخر من المبادرات وقع عليه الوحي فكرة و لفظا، وهو ما سمّاه السيوطي، ما أنزل من القرآن على لسان بعض الصحابة(٥٣) ـ أو كان فيه الوحي استجابة مباشرة لرأي الصحابي.

نجد بالنسبة إلى الحالة الأولى، مثالا ذكره ابن سعد في الطبقات، في سياق حديثه عن معركة أُحُد وملابساتها وهو الآية "ومَا محمّدٌ إلاّ رسولٌ قد خَلَتْ منْ قبله الرُسُل"(٥٤). إذ يثبت أنّ هذه الآية كانت من الكلام الذي ردّده مصعب بن عمير حامل لواء الرسول أثناء المعركة. يقول: حمل مصعب بن عمير اللواء يوم أحد، فلمّا جال المسلمون ثبت به مصعب فأقبل ابن قميئة، وهو فارس، فضرب يده اليمنى فقطعها ومصعب يقول: وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل، الآية. وأخذ اللواء بيده اليسرى فقطعها، فحنا على اللواء وضمّه بعضديه إلى صدره وهو يقول: وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل الآية(٥٥). إلى أن قتل. فأخذ اللواء غيره من المسلمين. ويؤكد ابن سعد إثر هذا، أنّه ما نزلت هذه الآية: وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل، يومئذ حتّى نزلت بعد ذلك(٥٦). وممّا تثيره السيرة من إشكاليّات تحيط بهذه الآية، أنّ معرفة المسلمين بها حقّ المعرفة، بل معرفة أقرب الصحابة إلى الرسول بها، حدثت بعد وفاة الرسول حيث كانت هذه الآية وسيلة فعّالة اعتمدها أبو

بكر للقضاء على فتنة كادت تنشب بين المسلمين بوفاة قائدهم. فقد ادّعى بعضهم - وعلى رأسهم عمر بن الخطّاب - أنّ الرسول رُفع ولم يمت، على غرار موسى بن عمران(٥٧). فتدخّل أبو بكر وتلا هذه الآية: "وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسلُ أفإن ماتَ أو قُتلَ انقلبتمْ على أعقابكم ومن ينقلبْ على عقبيه فلن يضرّ الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين".وقد أثارت تلاوتها استغرابا لدى السامعين فكأنّهم لم يعرفوا أنّها من القرآن. يقول ابن هشام: فواللّه لكأنّ الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت حتّى تلاها أبو بكر يومئذ(٥٨). وبعد تلاوتها هذه انتشرت بين الناس وأخذها الناس عن أبي بكر، فإنّما هي في أفواههم(٥٩). ولم يكن عموم المسلمين وحدهم في عدم معرفة الآية، بل إنّ أكثر الصحابة ملازمة للرسول،عمر بن الخطّاب، جهلها أيضا: فبعد تلاوة أبي بكر الآية، قال له عمر: هذا في كتاب الله؟؟ قال(أبو بكر): نعم(٦٠).

كلّ هذه المعطيات التي تثبتها السيرة، تغيب تماما في التفسير حيث تتّفق الروايات الواردة فيه على أنّ الآية نزلت لمّا سمع الناس في أحد أنّ محمّداً قُتل، ففرّ منهم جماعة وارتدّ آخرون عن دينهم(٦١)، دون أن تذكر مبادرة مصعب بن عمير. وفي المقابل أطنبت هذه الروايات في المعاني التالية: وجوب ثبات المسلمين بعد وفاة القائد وذلك بعدم الارتداد، ووجوب عدم التخاذل في محاربة العدوّ.

وعند التأمّل نجد أنّ هذه المعاني هي الشروط اللازمة لاستتباب الأمن لأيّ خليفة جديد، بدءاً بأبي بكر الذي عرف مشكلة الردّة، وواصل الجهاد ضدّ الكفّار، وصولاً إلى الخلفاء المعاصرين للطبريّ. وبذلك تخدم أسباب النزول عند المفسّرين الظروف اللاحقة أكثر ممّا تنير ظروف نزول الآية في حدّ ذاتها، في بعض الحالات.

ومن الحالات التي كان الوحي فيها استجابة مباشرة لرأي صحابيّ، تورد السيرة ما كان من عمر في مناسبات معيّنة حيث يتدخّل لفضّ مشكلة وينزل الوحي موافقا له. وقد أفردت السيرة لعمر اهتماما خاصّا في هذا الصدد، نظرا إلى أهميّة مكانته ودوره في دعم الدين الجديد في حياة الرسول وبعد وفاته. ولعلّه من المفيد أن نتبيّن بعض الخصائص المميّزة لشخصية هذا الصحابيّ، خاصّة في المستوى الاجتماعيّ الأخلاقيّ، لنفهم مواقفه التي نزل الوحي موافقا لها.

ترسم السيرة شخصيّة عمر في هذا الصدد شخصية حازمة، متشدّدة في المسائل الأخلاقيّة، لا تلين مع النساء - خلافا لشخصيّة الرسول - من ذلك أنّه ينصح الرسول بضرب زوجاته عندما يلححن عليه في طلب. ويقدّم نفسه أنموذجا لذلك: يا نبيّ الله قد صككت جميلة بنت ثابت (زوجته الأنصارية) صكّة ألصقت خدّها منها بالأرض لأنّها سألتني ما لا أقدر عليه[٦٢]. وقد كانت النساء القريبات من الرسول يهبنه أكثر مما يهبن الرسول كما تبيّنه الرواية التالية: استأذن عمر بن الخطّاب على رسول الله (ص) وعنده نساء من قريش يكلّمنه ويستكسينه عالية أصواتهنّ، فلمّا استأذن عمر تبادرن الحجاب. فدخل عمر ورسول الله يضحك. فقال عمر: أضحك الله سنّك يا رسول الله. فقال رسول الله: ضحكت من هؤلاء اللاتي كنّ عندي، فلمّا سمعن صوتك بادرن الحجاب. فقال عمر: يا عدوات أنفسهنّ أتهبنني ولا تهبن رسول الله ؟ قلن: أنت أغلظ وأفظّ من رسول الله[٦٣]. وتقف شخصية الرسول مقابلة ـ في هذا الصدد ـ لشخصيّة عمر، فقد كان ليّنا حليما في معاملة أزواجه وينصح المسلمين بذلك[٦٤]، و ما ضرب رسول الله (ص) بيده امرأة قط[٦٥]. إنّ هذه الخصائص التي تميّز بها عمر هي التي تبيّن دواعي اهتمامه بفرض سلوك معيّن على المرأة الزوجة، وعلى المرأة عامّة.

وقد أبرزت السيرة الدور الهامّ الذي قام به عمر في حلّ المشكلة التي جدّت بين الرسول ونسائه بسبب الغيرة. فكان يعاتبهنّ ويحذّرهنّ من طلاق الرسول لهنّ، ونزل الوحي مقرّاً هذا الموقف[٦٦]. وقد حرص عمر على منع زوجات الرسول من التظاهر عليه، حتّى لا تقتدي بهنّ سائر زوجات المسلمين، فتحدّث الواحدة منهن نفسها بمشروعيّة تظاهرها على زوجها، بمن في ذلك زوجات عمر نفسه. وقد صرّح بهذا في حديثه إلى الرسول أثناء هذه الحادثة: لو رأيتني وكنّا معشر قريش نغلب النساء فلمّا قدمنا المدينة قدمنا على قوم تغلبهم نساؤهم. فتغيّظت عليّ إمرأتي فإذا هي تراجعني.فأنكرت ذلك عليها. فقالت: أتنكر أن أراجعك ?إن أزواج رسول الله ليراجعنه ويهجرنه، وتهجره إحداهنّ اليوم إلى اللّيل.فقلت: قد خابت حفصة وخسرت، أفتأمن إحداهنّ أن يغضب الله لغضب رسول الله فإذا هي قد هلكت؟[٦٧] فعمر ـ حسب هذه المعطيات ـ لم يغضب للرسول فقط، وإنّما غضب لنفسه ولكلّ الأزواج من المسلمين، حتّى يحافظ على بعض قيم قريش في تغلّب الزوج على زوجته[٦٨].

كلّ هذه التفاصيل "الإنسانيّة" البسيطة لم تكن لتروق للمفسّرين، فأهملوها في تفسيرهم للآية المعنية "عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أزواجًا خيراً مِنْكُنَّ"(٦٩). وفي مقابل إهمال هذا الجانب، أثبتت بعض روايات التفسير أن الآية نزلت كما قالها عمر(٧٠). وسنعود إلى دواعي إثبات المفسّرين لما نزل من القرآن على لسان عمر، بعد دراستنا لموقف آخر لعمر أقرّه الوحي وهو ضرب الحجاب. فقد كان للمفسّرين تعامل مع هذا الموقف يشبه تعاملهم مع موقفه من زوجات الرسول في تظاهرهنّ عليه، من الناحيتين الوظيفيّة والمرجعيّة.

جاء في السيرة أنّ دور عمر كان محدّدا في نزول آيات الحجاب. فقد كان يلحّ على الرسول في ضرب الحجاب على زوجاته وعلى سائر المسلمات ولكنّ الرسول رفض في البداية: كان عمر يقولُ لرسول الله: احجب نساءك فلم يكن يفعل(٧١). فلجأ عمر إلى إحراج نساء الرسول حتّى يُستجاب لطلبه. من ذلك أنّه يصدع بالتعرّف على إحداهنّ عندما يخرجن إلى حاجتهنّ في الليل: كان أزواج رسول الله (ص) يخرجن بالليل إلى حوائجهنّ بالمناصع... فخرجت سودة ليلة من الليالي، وكانت امرأة طويلة، فناداها عمر بصوته الأعلى: قد عرفناك يا سودة، حرصا على أن ينزل الحجاب(٧٢). ولحرص عمر على نزول الحجاب دوافع أخلاقيّة ارتبطت بظروف حضاريّة اكتنفت حياة المجتمع الإسلامي في المدينة. فقد كانت المنازل في المدينة لا تحتوي كُنُفا، وكانت النساء تخرجن بالليل إلى حاجاتهنّ فيعرضُ لهنّ فسّاقُ المدينة بالأذى. ويبدو حسب معطيات السيرة أن مجتمع المدينة قبل الإسلام، قد حلّ هذه المشكلة المعماريّة الأخلاقيّة بطريقة تمييز الحرّة بالحجاب حتّى لا يُتعرّض لها. فقد قال ابن سعد: إماء كنّ بالمدينة يتعرّض لهنّ السفهاء فيؤذين. فكانت الحرّة تخرج فتحسب أنّها أمة فتُؤذى،فأمرهنّ الله أن يدنين عليهنّ من جلابيبهن(٧٣). أي قبل الإسلام، كانت الإماء فقط يتعرّضن للإيذاء، دون الحرائر، ثم لما جاء الإسلام، وتركّز بدءاً في المدينة، دخلت في المشكلة الحرائر المسلمات لعدم تميّزهنّ عن الإماء عامّة. وكان ما كان من عمر في فرض الحلّ الذي بدا له ناجعا وهوالحجاب(٧٤)، ونزلت الآية: "يأيّها النَبيُّ قُلْ لأزْوَاجِكَ وبَنَاتكَ وَنِسَاءِ المُؤمنينَ يُدنِينَ عليهنَّ مِن جَلاَبِيبِهنَّ ذَلِكَ أدنَى أنْ يُعرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وكَانَ اللهُ غَفوراً رَحيمًا"(٧٥).

وقد تعامل المفسّرون مع هذه الآية وأسباب نزولها تعاملا لا يخرج عن النزوع الفقهيّ، حيث ركزوا على صفة الإدناء الواردة في الآية، وغيّبوا ملابسات نزولها[٧٦] خاصّة من حيث دور عمر. وقد كان اعتناء المفسّرين بالبعد الفقهيّ للآية من باب التشريع لنمط السلوك الذي ينبغي أن يسود في الواقع، وكان لا بدّ لهذا التشريع أن يحافظ على إطلاقه بإبعاد الحيثيّات التاريخيّة البشريّة من أسباب نزول الآية، حتّى يتمتّع بسلطة القداسة.

واللافت للانتباه أن المفسّرين غيّبوا عمر في فرض الحجاب على المسلمات الحرائر عامّة، في حين ذكروه في الآية التي نزلت خاصّة بنساء الرسول: "يأيُّهَا الذَينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بيوتَ النَبيّ إلاّ أنْ يُؤذَنَ لَكُمْ...وَإِذَا سَألْتُمُوهُنَّ متاعًا فاسْألُوهُنَّ مِنَ وَرَاءِ حِجَابٍ"[٧٧]. كما ذكروا دور عمر في حلّ المشكلة التي حدثت بين الرسول وزوجاته والتي نزل في شأنها وحي كما رأينا سابقا.

ونجد من بين الروايات رواية تثبت أنّ عمر أمر نساء الرسول بالتحجّب، قبل نزول الآية، ممّا أثار احتجاج بعضهنّ. واحتجّ البعض الآخر - بعد نزول الآية - على مشروعيّة التحجّب من أعمى فجاء ردّ الرسول كاشفا عن أبعاد أخرى اتّخذتها مسألة الحجاب وهي الخوف من أن تفتتن المرأة أيضا: عن أم سلمة قالت: كنت عند النبيّ(ص) وعنده ميمونة، فأقبل ابن أمّ مكتوم، وذلك بعد أن أمر بالحجاب، فقال رسول الله: احتجبا منه.فقلنا: يارسول الله أليس أعمى ولا يبصرنا ولا يعرفنا؟ قال: أفعمياوان أنتما. ألستما تبصرانه؟ تاريخ بغداد، ج٣، ص ١٧.

إنّ هذه الآيات الخاصّة بنساء الرسول لم تعد تطرح مشاكل بالنسبة إلى المنظومة الفقهيّة، ولذلك لا ضير من الحفاظ على بعض حيثيّاتها التاريخيّة وخاصّة ـ هنا ـ دور الصحابة، لأنّ هذا ممّا يدعم طابع القداسة التي أضفيت عليهم لاحقًا، ويشرّع أكثر لإعلائهم واعتبارهم سلطة، لكن مع الاقتصار دائما على دورهم في المسائل الماضية، لا المسائل الحاضرة التي يكون للفقه فيها اليد الطولى فيحتاج إلى كلّ سلطة المطلق لفرض تشريعاته على المجتمع. والشروط التي تقوم عليها هذه السلطة هي تأكيد صدور المعنى المراد عن إرادة مفارقة، وطمس كلّ معنى فرعيّ مخالف يمكن أن تفهم منه أسباب تصله بواقع ما وبزمن ما.

ومهما يكن من أمر، فإنّ الدور الفاعل للصحابة في علاقتهم بالرسول كان واضحا فيما تثبته السيرة من أخبار. وكانت هذه الفاعليّة وراء مبادراتهم التشريعيّة التي كان بعضها من الصواب بمكان حتّى وقع عليها الوحي، فضلا عن اعتراف الرسول لأصحابها بوجاهتها. ولعلّ هذه العلاقات المتعدّدة الاتّجاهات بين الرسول والوحي والصحابة هي الترجمة العمليّة لآية التشاور، دون تقييد لمعناها التقييد الذي ألحّ عليه المفسّرون كثيرا. ومن خلال هذه الترجمة العمليّة لمدلول الآية تتّضح لنا المنظومة الدينيّة متفاعلة مع واقعها، متأثّرة به مؤثّرة فيه، موفرّة بذلك ظروف نجاحها وانتشارها، في الفترة التأسيسيّة خاصّة.

أمّا في مجال التفسير، فقد اتّضحت لنا أسيجة فكريّة كثيرة كانت توضع حول الآيات، فتنتصب حداً فاصلاً بين ما يدخل في حقولها الدلاليّة وما يُهمّش أو يهمل. رغم أنّ هذه الأسيجة لا تجد لها مستندات قويّة في الآيات نفسها أو في الأحاديث، بقدر ما تجدها في الأبنية الفكريّة والنفسيّة للمفسّرين، وفي واقعهم بأبعاده النفسيّة والاجتماعيّة والماديّة المختلفة. ولم تكن هذه الأسيجة أيضا اعتباطيّة أو اتّفاقيّة لا تخضع لنظام معيّن، بل كانت نسقيّة متآلفة، تقود نوعيّةُ المعنى فيها إلى صدورها عن آليّة إنتاج معرفيّ واحد اتّخذ من الخطاب أداة لفرض مسلّماته والإيهام بحقيقتها.

الهوامش:

١ - آل عمران ٣ / ١٥٩ .

٢ - الطبري ، تفسير ، ج ٣ ، ص ٤٩٥ .

٣ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٤٩٦ .

٤ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ,٤٩٦

٥ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ,٤٩٦

٦ - ابن هشام ، السيرة ، ج٣ ، ص ١٢٣ . جاء تفسير ابن اسحاق لهذه الآية في معرض حديثة عمّا نزل في أُحُد من القرآن .

٧ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٧٣ .

٨ - ابن هشام ، السّيرة ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ .

٩ - ا ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ,٥٦٧

١٠ - وقعت هذه الحادثة في السنة الثانية للهجرة ، وفي شهر حرام ، ممّا أثار بلبلة في صفوف المسلمين ، لم تنته إلاّ بنزول الوحي ملاً لما فعلت سريّة عبد الله بن جحش : "يسألونَكَ عَنِ الشَهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فيه قُلْ قِتَالٌ فيه كبيرٌ وصدٌّ عن سبيلِ اللهِ وكفرٌ بِهِ والمسجدِ الحَرَامِ وإخْرَاجُ أَهْلِهِ

منهُ أكبرُ عِندَ اللهِ والفتنةُ أكبرُ منَ القَتْلِ " . البقرة ٢ / ٢١٧, ولكن تواصلت البلبلة في صفوف المفسّرين حسب ما جاء في تفسير الطبري (ج ٢ ، ص ص ٣٥٩ - ٣٦٦) ممّا يبيّن أنّ الإشكاليّات التي يثيرها المفسّرون هي في أذهانهم أكثر ممّا هي في النصّ .

١١ - ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ .

١٢ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٥٦

١٣ - الأنفال ٨ / ٤١ .

١٤ - الطبريّ ، تفسير ، ج ٢ ، ص ص ٣٥٩-٣٦٦ ؛ ج ٦ ، ص ص ٢٤٨ - ٢٥٤ ؛ ونذكر بأنّ الرواية الوحيدة التي أشارت إلى مبادرة ابن جحش في تخصيص الخمس للرسول قبل نزول الوحي هي رواية ابن اسحاق التي يوردها الطبريّ منفردة أوّلا ، وموظّفة في سياق آخر إشكاليّة مشروعيّة القتل في الأشهر الحرم ، ثانيا . ومعلوم أنّ سياق التوظيف في الخبر المثبت ، هو الذي يحدّد الثقل المعنويّ فيه ، موجّها بذلك اهتمام المتقبّل بمكوّنات الخبر الوجهة المطلوبة . .

١٥ - لم يذكر رواة التفسير قصّة عبد الله بن جحش في قسمة الغنائم ، في سياق تفسير الآية ٤١ من الأنفال ، بينما توسّعوا كثيرا في مسائل ليست من مشمولاتهم ، مثل إلى من يؤول الخمس المخصّص للرسول بعد وفاته ؟ ووجدنا طبعا من بين الآراء ، أنّه يؤول إلى الخليفة وقرابته . انظر التفسير ، ج ٦ ، ص ٢٥٣ .

١٦ - هو من أشراف الأوس والخزرج . ابن سعد الطبقات ، ج ١ ، ص ٢٢٢ . وقد كان البراء بن معرور أيضا ، أوّل من أوصى بثلث ماله ، وكان ذلك لصالح الرسول ، وأجازه الرسول على مبادرته ، واستقرّ مبدأ " الوصية في الثلث " في باب الفرائض كما جاء في طبقات ابن سعد ، ج ٣ ، ص ٦١٩ . أمّا المفسرون فإنّهم لم يذكروا لابن معرور هذه المبادرة واقتصروا على اعتبار " الوصية في الثلث " ممّا أجمعت عليه الأمة . انظر تفسير الطبريّ ، ج ٣ ، ص ٦٢٢ .

١٧ - ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ص ٨١- ٨٢, واستقبال الكعبة عند الصلاة متعبّد به عند الحنيفيّة ، قبل الإسلام . مثلما أورد ابن سعد في الطبقات في حديثه عن زيد بن عمرو بن نفيل ، قال : كان إذا زالت الشمس استقبل الكعبة فصلّى ركعة وسجدتين وكان يقول لا أصلّي إلاّ إلى هذا البيت حتّى أموت .ج٣ ، ص ,٣٨٠ إذاك تكون مبادرة البراء بن معرور إحياء لبعض شعائر الحنيفيّة وإن لم يصرّح بذلك .

١٨ - ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص ,٨٢

١٩ - المصدر السابق ،ج٢ ، ص ٨٣ .

٢٠ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ,٢٤٢

٢١ - المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ,٦٢٠

٢٢ - البقرة ٢ / ١٤٤ .

٢٣ - الطبري ، تفسير ، ج ٢ ، ص ص ٢٢ - ٢٦ .

٢٤ - ابن سعد . الطبقات ، ج ١ ، ص ٢٢٠ .

٢٥ - المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢١٨ .

٢٦ - المصدر السابق ، ج١ ، ص ,٢١٨

٢٧ - ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

٢٨ - ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ٢٣٩ .

٢٩ - ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ٧٧ .

٣٠ - ابن سعد : الطبقات ، ج ١ ، ص ,٢٣٩ ومن الملاحظ أنّ الرسول لم يكن يتحرّج من الاعتراف بصواب بعض المبادرات التعبّديّة ، قوليّة كانت أم فعليّة . من ذلك الحادثة التالية التي جدّت بينه وبين أعرابيّ أثناء آداء الصلاة" صلّى رسول الله(ص) بأصحابه وفيهم أعرابيّ يسمع فلمّا هوى إلى الركوع ورفع وقال عليه السلام : سمع الله لمن حمده . فقال الأعرابيّ : " ربّنا ولك الحمد حمدًا كثيرًا طيّبًا مباركًا فيه" . فلمّا قضى عليه السلام صلاته قال : أيّكم صاحب الكلمة ؟ فقال الأعرابيّ : أنا ذا يا رسول الله . فقال عليه السلام : والذي نفسي بيده لقد رأيت نيفا وثلاثين ملكًا يبتدرونها أيّهم يكتبها أوّلا" . الورجلاني ، العدل والإنصاف في مسائل الخلاف ، ج٢ ، ص ,٢٧

٣١ - ابن هشام ، السيرة ج ٢ ، ص ٧٧ .

٣٢ - الجمعة ٦٢ / ٩ .

٣٣ . الطبري تفسير ج ١٢ ، ص ص ٩٣ - ٩٦ .
٣٤ . ابن سعد / ،الطبقات ، ج ٣ ، ص ص ١١٨ - ١١٩ .
٣٥ . المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٣٩ .
٣٦ . المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢٢٠ ؛ في الفصل المخصّص للتعريف بأسعد بن زرارة .
٣٧ . المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٦٠٩ .
٣٨ . المصدر السابق ، ج٣ ، ص ١١٩ .
٣٩ . المصدر السابق ، ص ٦٠٩ .
٤٠ . كان الرسول حريصا على التميز الإسلامي إزاء الثقافة اليهوديّة بجعل البديل الإسلامي يحتلّ المواقع البارزة في ثقافة المجتمع ، دينيّة كانت أم اجتماعية . من ذلك أنه سمع عائشة تتمثّل ببيتي شعر حكميّين لشاعر يهودي اسمه غريض ، مفادهما أن ردّ الجزاء قد يكون بمجرّد الشكر ، وهما : (البسيط)

ارْفَعْ ضَعِيفَكَ لاَ يَحِرْ بِكَ ضَعْفُهُ يَوْمًا فَتُدْرِكَهُ العَـوَاقِبُ قَدْ نَمَا
يُجْزِيكَ أَوْ يُثْـنِي عَلَيْكَ وَإِنَّ مَنْ أَثْـنَى عَلَيْكَ بِمَا فَعَلْتَ فَقَدْ جَزَى

فقال لها : ردّي عليّ قول اليهوديّ قاتله الله ، لقد جاءني جبريل برسالة من ربّي : أيّما رجل صنع إلى أخيه صنيعة فلم يجد له جزاءً إلاّ الثناء عليه والدعاء له فقد كافأه .(الأغاني ، ج٣ ، ص١١٧) . وقد وضع محققو الأغاني هذا الخبر تحت العنوان التالي : تمثّلت عائشة أمام رسول الله(ص) بشعر نزل بمعناه الوحي .
٤١ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ١ ، ص ص ٢٤٦- ٢٤٧ .
٤٢ . المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢٤٧.
٤٣ . المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢٤٦ .
٤٤ . المصدر السابق ، ج١ ، ص ٢٤٧ .
٤٥ . ابن اسحاق ، السيرة ، ص ٢٧٧ .
٤٦ . ابن هشام ، السيرة ، ج ٢ ، ص ١٥٥ .
٤٧ . المصدر السابق . وابن سعد الطبقات ، ج ١ ، ص ٢٤٧ .
٤٨ . انظر صحيح البخاري ، كتاب الاستسقاء ، مجلّد١ ، ج٢ ، ص ١٦. وفي كتاب الآذان يسكت البخاريّ عن قصّة هذا الذي سُمّي "بصاحب الآذان" . مجلّد١ ، ج٢ ، ص ص ١٥٠- ١٥٦. أمّا عن دور عمر في تحديد الأذان فقد أورد السيوطي رواية مفادها أنّ عمر أدخل تعديلا على نصّ الآذان وذلك بإضافة أشهد أن محمّدًا رسول الله ، وأنّ الرسول أقرّه على هذه الإضافة . انظرنا تاريخ الخلفاء ، ص ١٤٢.
٤٩ . ابن هشام السيرة ، ج ٢ ، ص ص ١٥٥-١٥٦ .
٥٠ . رجّحنا هذا باعتماد سند الرواية المذكورة ، وهو سند مشهور في التفسير ، "ابن جريج عن عطاء عن الليثيّ" . وانظر في شأن روايات ابن جريج بعض مآخذ العلماء السنيين عليه مثل مالك بن أنس وأحمد بن حنبل في تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ص ٤٠٤ - ٤٠٥.
٥١ . المائدة ٥/٥٨ .
٥٢ . الطبري ، تفسير ، ج ٤ ، ص ٦٣١.
٥٣ . السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، ج ١ ، ص ص ٩٩ - ١٠١ ؛ وانظر في هذا الصدد : عبد المجيد الشرفي ، في قراءة التراث الديني " الإتقان في علوم القرآن" أنموذجا ، ضمن كتاب : في قراءة النصّ الديني ، ص ص ١١-٣٨ .
٥٤ . آل عمران ٣ / ١٤٤ .
٥٥ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٣ ، ص ١٢٠.
٥٦ . المصدر السابق ، ج٣ ، ص ١٢١. والجدير بالملاحظة أن آية أخرى وهي آية : بلغوا قومنا أنّا قد لقينا ربّنا فرضي عنا وأرضانا . قالها الضحايا أوّلا في حادثة بئر معونة . ثمّ جاءت قرآنا . الطبقات ، ج٣ ، ص ص ٥١٤- ٥١٥.
٥٧ . ابن هشام السيرة ، ج ٤ ، ص ٣٠٥ . وابن سعد : الطبقات ، ج ٢ ص ص ٢٦٧ - ٢٦٨ .
٥٨ . ابن هشام السيرة ج ٤ ، ص ٣٠٦ . وابن سعد الطبقات ، ج ٢ ، ص ٢٦٨ .

٥٩ . المصدران السابقان .

٦٠ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٢ ، ص ٢٦٧ .

٦١ . الطبري ، تفسير ج ٣ ، ص ص ٤٥٥ - ٤٥٨ .

٦٢ . ابن سعد الطبقات ، ج ٨ ، ص ١٧٩ ؛ وعمر هو الذي طلب من الرسول أن يأذن في ضرب النساء . المصدر نفسه ، ص ص٢٠٤- ٢٠٥ ؛ وانظر في حزم عمر الأخلاقي ، الطبقات ، ج٣ ، ص ص ٢٨٥- ٢٨٦.

٦٣ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١٨١ .

٦٤ . المصدر السابق ،ج٨ ، ص ٢٠٥.

٦٥ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ٢٠٤، بل إنّ الرسول نهى امرأة عن الزواج من رجل لأنّه معروف بضرب النساء . الشافعي ، الرسالة ،ص ٣١٠ . وأجار امرأة الوليد بن عقبة من ضربه إيّاها ولكنّ الوليد لم يحترم إجارته ، فدعا عليه الرسول .الأغاني ج٥ ، ص ١٤١، وانظر نقدًا للفهم السائد لوضعيّة المرأة في القرآن في :

« Les rapports de force dans le coran » souad Ladhari, p p 269-275.

٦٦ . ابن سعد ، الطبقات ، ج٨ ، ص ص ١٨٢ - ١٨٧ .

٦٧ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ص ١٨٣-١٨٤ .

٦٨ . أبعد عمر ابنه عبد الله من استخلافه ، لمّا اقترحه أحدهم ، وسبب ذلك أنه لا يستخلف رجلاً ليس يحسن يطلّق امرأته يقصد عبد الله . الطبقات . ج٣ ، ص٣٤٣ ؛ وانظر الرسالة للشافعي ، ص ٥٦٧.

٦٩ . التحريم ٦٦ / ٥ . الطبري ، تفسير ، ١٢ ، ص ١٥٦ .

٧٠ . المصدر السابق ، ج١٢ ، ص١٥٦ .

٧١ . ابن سعد ، الطبقات ، ج ٨ ، ص ١٧٥ .

٧٢ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١٧٥.

٧٣ . المصدر السابق ، ج٨ ، ص ١٧٦ . ويثبت المعطيات نفسها الواحدي في أسباب النزول : كان فساق من فساق المدينة يخرجون ، فإذا رأوا المرأة عليها قناع قالوا هذه حرّة فتركوها وإذا رأوا المرأة بغير قناع قالوا هذه أمة فكانوا يراودونها فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ص ٢٧٣ .

٧٤ . ويبدو أن الاقتران بين فرض الحجاب وشخص عمر وصل إلى حدّ أصبح فيه الامتثال لهذا الفرض ، امتثالا لإرادة عمر وهيبته بدرجة أولى ، كما صرّحت عائشة بذلك في هذا الخبر الطريف : مازلت أضع خِماري وأتفضّل في ثيابي في بيتي حتى دُفِنَ عمر بن الخطاب فيه ، فلم أزل متحفّظة في ثيابي حتّى بنيت بيني وبين القبور جدارًا فتفضّلت بعده . الطبقات ج٣ ، ص ٣٦٤، ومن المعلوم أنّه دُفن في بيت عائشة قبل عمر ، الرسول وأبو بكر ، ولكن لم تظهر مشكلة التفضّل أو الاحتجاب إلاّ بحضور عمر ، رغم كونه ميّتًا ، وذلك لحرصه الشديد على الاحتجاب وهو حيّ ، وهو حرص جعله يُهاب حاضرًا وغائبًا .

٧٥ . الأحزاب ٣٣ / ٥٩ .

٧٦ . الطبري ، تفسير ، ج ١٠ ، ص ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

٧٧ . الأحزاب ٣٣ / ٥٣ ؛ الطبري تفسير ، ج ١٠ ، ص ص ٣٢٤ - ٣٢٦ .

الائتلاف والاختلاف من خلال تشكيل الخطاب في أسباب النزول

عرضنا - في الحالات المدروسة سابقا - لأسباب النزول التي همّت مستويات مختلفة من آي القرآن، بدءاً بما همّ منها تفسير الأحداث والظواهر، ثمّ ما همّ سيرة الرسول ومحيطه الاجتماعيّ، وما همّ أخيراً العلاقات المختلفة بين الرسول والصحابة والوحي.

وقد توصّلنا في كلّ هذه المحاور إلى أنّ اختلافًا غير هيّن قد مايز بين طريقتي التفسير والسيرة في التعامل مع أسباب النزول هذه.

ولم يكن هذا الاختلاف عرضيّا متفرّقًا، يتبادل فيه الطرفان المواقع مع كلّ حالة منه، وإنّما هو اختلاف نسقيّ يكاد يكون منتظما، حيث يحافظ فيه كلّ طرف على ضرب محدّد من المواقع. ويمكن أن نوضّح نسقيّة الاختلاف بينهما عن طريق الجدول التأليفيّ التالي، الذي يجمع ما أفضت إليه المقارنة في البعدين الأفقيّ والعموديّ:

	السيرة	التفسير
* بين البعثة وما قبلها. * بعض الأحداث.	- تواصل. - فيها جوانب واقعية.	- قطيعة. - هي أحداث عجيبة.
* شخصيّة الرسول.	- فيها جوانب بشرية.	- صورة مثالية، لا أثر فيها لنوازع البشر.
* الوحي، الرسول، الصحابة.	- علاقة في أكثر من اتجاه أحياناً.	- علاقة أحاديّة، وفي اتجاه واحد.
* الصحابة.	- كسائر البشر، فيما بينهم ومع قائدهم أحياناً.	- الصحابة المرضيّ عنهم: بشر من نوع خاصّ.
* صورة الخصوم.	- الضعفاء أحياناً + الأقوياء أحياناً أخرى.	- «الضعيف المتقاوي» دائماً + «الساذج».

تبيّن النظرة العموديّة إلى حالات الاختلاف بين الطرفين أن المواقع الخاصّة بكلّ منهما تكاد تكون قارّة ومتآلفة فيما بينها.

إنّها مواقع العجيب، والمقدّس، والمتعالي، في التفسير، ومواقع العاديّ والبشريّ، والتاريخيّ، - بنسب متفاوتة - في السيرة. لكن، ورغم هذا الاختلاف، تظل هذه المواقع وتلك، منضوية تحت الأفق الفكريّ الواحد، هو الأفق الفكريّ السائد عصرئذ في تصوّره للبشريّ وللمفارق. ولكنّ خصوصيّة كلّ منهما في تعاملهما مع أسباب النزول متأتيّة من خصوصيّة الإطار المعرفيّ الذي يبدو مشدودا إلى المشغل التأريخيّ بالنسبة إلى السيرة، وإلى المشغل التنظيريّ بالنسبة إلى التفسير.

وقد حصرت النظرة التعميميّة التقليديّة المنزع، الآثار والأنساق الفكريّة في خانات التقسيم المذهبيّ القديم، فغفلت عن جوانب هامّة من التمايز داخل هذه الأصناف المذهبيّة نفسها، وهي جوانب تتحرك في ضروب من الخصوصيّة تجعل للائتلاف والاختلاف أسسا أخرى هي إلى أساليب التعامل ومنطق التصوّر أقرب.

لقد كان المفسّرون في تصوّرهم لأسباب النزول يصدرون عن "وظيفيّة" للتفسير محوريّة بالمقارنة مع سائر العلوم التي نشأت حول " النصّ ". ذلك أنّ المفسّر هو المسؤول عن تحديد معاني "النصّ" المرجع بالنسبة إلى أيّ نشاط فكريّ أو ماديّ في المجتمع. وعلى هذا الأساس وجدنا في الحالات السابقة وظيفيّة المواقع التي يتّخذها التفسير في كلّ مرّة، واضحة موجّهة لأسباب النزول. وقد كانت مستويات هذه الوظيفيّة، متعدّدة بين فكريّة وسياسيّة وفقهيّة. فكريّة من حيث تأسيسها لمفاهيم المطلق المفارق للبشريّ من خلال تضخيم عنصر العجيب والخارق، سواء في مستوى الأحداث التي أدرجت ضمن حجج الإعجاز، أو في تصوّر شخصيّة الرسول، أو في تصوير القطيعة بين بعض الجوانب من المنظومة الدينيّة وجذورها التاريخيّة. ومعلوم أن ما كانت مرجعيّته هذا المطلق المفارق، تمتّع بمطلق الحجيّة.

أمّا المستوى الثاني لوظيفيّة التفسير فهو سياسيّ، إذ جعل من أسباب النزول الخاصّة بالرسول وأتباعه أوبالرسول وخصومه أطرا رمزيّة يمكن أن تصلح للإمام عموما، فتضخّم مفهوم الإجماع، واتّسعت صلاحيّات الإمام وخاصّته، وصودرت إمكانيّة المخالفة.

والمستوى الثالث فقهيّ، شُكّلت فيه أسباب النزول المعنيّة في هذا الصدد، تشكيلاً يبرّر اختيارات فقهيّة استقرّت لاحقًا وأعطيت صفة الأحكام المطلقة، سواء في السلوك بين الأزواج، أو في فرض سلوك معين على المرأة أو في السلوك المالي العامّ.

على هذا الأساس لم تخرج أسباب النزول في التفسير عن وظيفة التفسير نفسه فجاءت بمثابة الصورة الصغرى الحاوية لخصائص الصورة الكبرى.

ولئن كانت كلّ مستويات الوظيفيّة المذكورة صادرة عن وعي من المفسّرين بأهميّة عملهم، أي أنّها عمل مقصود، فإنّ مستوى آخر هو بمثابة العمل غير المقصود يظلّ بارزا في طريقة المفسّرين في تشكيل أسباب النزول، إنّه مستوى الذاكرة الجماعيّة وعامل الزمن. ذلك أنّ الكثير من الجوانب في المنظومة الدينيّة تنشأ في البداية متمتّعة بضرب من الإعلاء، ثمّ تصبح - مع مرور الزمن والابتعاد عن مُلابسات النشأة - متمتّعة بكلّ ضروب الإعلاء. فتنقطع أسبابها التاريخيّة وتتضخّم أسبابها التخييليّة طرداً، خاصّة في إطار تنظيريّ مثل التفسير.

وممّا يدعم نزوع التخييل والإعلاء في التفسير طبيعة العمل الذي يمارسه المفسّر، فهو بادّعائه مطلق الصحّة لفهمه النصّ، يضع "التاريخيّة" في أسباب النزول في تناسب عكسيّ مع إطلاق النصّ نفسه.

أمّا مواقع السيرة المتمثّلة في العاديّ والبشريّ والتاريخيّ فهي ذات وظيفة مغايرة أولاً لأنّ السيرة لا تدّعي السموّ إلى مرتبة "التفسير" وسلطته. وإنّما هي تسعى إلى أداء دور التسجيل التاريخي - بالمفهوم الثقافيّ السائد عصرئذ - للأحداث والظواهر الخاصّة بالفترة التأسيسيّة. فتنظر إلى أسباب النزول باعتبار الأسباب جزءا من مادّتها التاريخيّة بكلّ ما يتصل بها من مكوّنات "التاريخيّة"، دون أن تعتني كثيرا بأنّ طبيعة الأسباب التي تثبتها قد تنعكس على الحقول الدلاليّة للنزول الانعكاسَ الذي يمسّ بما أقرّه التفسير. فتتعارض إذاك مقتضيات الرواية التاريخيّة، مع مقتضيات الدراية التفسيريّة.

وقد كان العمل التأريخيّ الذي يقوم به صاحب السيرة هو الذي جعله يجرّ أسباب النزول إلى حيّز التاريخ، فطفق يذكر من الجزئيّات التاريخيّة ما من شأنه أن يوضّح مجمل الظروف والملابسات التي كانت سببًا لنزول هذه الآية أو تلك. فيسمّي

الأشياء بأسمائها، ويبرز تسلسل أحداثها، ويركّز خاصّة على لحظات نشأتها وكيفيّتها.

وبذلك تتعارض خطّة صاحب السيرة مع خطّة المفسّر في النظر إلى أسباب النزول، وهو تعارض لم يبق صامتا بين النصوص، وإنّما ظهر علنا في شكل صراع صريح بين المفسّرين وأصحاب السيرة. إنّه صراع مجاله متن الخبر لا مسألة السند، كما اتّضح لنا من أوجه الاختلاف في سبب النزول الواحد بينهم. فلم نجد الطبريّ مثلا يعيب على ابن اسحاق إسنادا بينما عاب عليه في أكثر الأحايين متونا بل وصل به الأمر في بعض الحالات إلى تكفيره.

ولم يقف الصراع بين السيرة والتفسير عند مستوى المدلولات المستفادة من سبب النزول هذا أو ذاك، وإنّما همّ، وبصورة متميّزة الدوال وطريقة تشكيلها. فكان صراعَ مواقفَ قائماً، إلى حدّ بعيد، على صراع بين أبنية النصوص الواردة في كلّ من العلمين. وقد وجدنا نسبة هامّة من نصوص التفسير مشكّلة تشكيلا طريفا لافتا للانتباه، إنّه تشكيل يفضح بعديّة هذه النصوص، إزاء نصوص السيرة، وما ترتّب عن هذه البعديّة في إطار الخلاف المبدئيّ المشار إليه آنفا، من عمل على نقض السابق قبل تأسيس اللاحق في أخبار أسباب النزول. فجاء اللاحق مصقولاً متماشيا مع المنظومة التفسيريّة السائدة بينما ظلّ السابق من أخبار السيرة في هذا الصدد مخالفا مخالفةَ الأصليّ المطبوع للأحق المصنوع في المنطلق، ومخالفة المهمّش للسائد في المآل.

وقد اعتمد المفسّرون آليّات تكاد تكون ثابتة في صياغتهم لنصوص أسباب النزول وهي آليّات تهمّ نصّ الخبر في حدّ ذاته، كما تهمّ موقع الخبر من سائر الأخبار.

وينبني نصّ الخبر في أسباب النزول على المقوّمات التالية: الأشخاص، والمكان، والزمان والحدث، فكان تصرّف المفسّر في محتوى الخبر يمرّ عبرهذه المقوّمات مفردة أو مجمّعة.

بالنسبة إلى الأشخاص الفاعلين في حدث معيّن ونزل في شأنهم قرآن، نُظر إليهم تبعا لمكانهم من الهرم الدينيّ والهرم الاجتماعيّ، وتبعا لنوعيّة الفعل المنسوب إليهم، وتبعاً كذلك لنوعيّة علاقتهم برمز السلطة، في حياة الرسول وبعد وفاته. وكلّ هذه الاعتبارات في النظر إليهم جعلت مسألة التعيين بذكر الأسماء محرجة في أكثر

الأحيان، إذا كان الفعل المسند محرجا. وتجنّبا لهذا الحرج، تعامل المفسّرون مع الأشخاص المعنيّين في أسباب النزول بطريقتين. الطريقة الأولى هي تغييب الشخصيّة التاريخيّة ودورها إن كان الإطار إطار التعالي على التاريخ وحيثيّاته، في مثل تغييب شخصية "نفيل بن حبيب" في حادثة الفيل أوتغييب شخصيّات الصحابة الذين "وقع الوحي" على مبادراتهم التشريعيّة. كما تُغيّب الشخصيّة أيضا إن كان ذكرها لا يثير إلاّ ذكرى أليمة، في مثل "أصحاب الرجيع" أو "بئر معونة".

أمّا الطريقة الثانية، فتتمثّل في الحفاظ على الشخصيّة ودورها مع تغيير الاسم، حفاظا على الهالة من القداسة التي أحيطت بها شخصيّات معيّنة على رأسها الرسول. فما نزل - حسب السيرة - في الرسول وسودة، مثلا، أصبح - حسب التفسير في الرجل والمرأة عامّة، أو في "رافع بن خديج" وزوجته المسنّة. وما نزل في طلحة وعائشة، أصبح في "رجل من الصحابة" "وبعض نساء الرسول" وما يمكن أن يكون نزل في الأنصار أصبح في ابن ذي الخويصرة "أصل الخوارج" دون غيره، وهكذا دواليك.

ومعلوم أنّ سبب هذا التحوير المُجْرى على أسماء الفواعل في الحدث، أفعال ومظاهر سلوكيّة غير محبّذة، بل بعضها مردود، مثل عدم العدالة بين الزوجات، أو التجرؤ على إحراج القائد في حياته الخاصّة وفي قراراته.

وبذلك تلطف لعبة إبدال الأسماء، الكثير من مواطن الحرج المرغوب في مواراتها. وكذلك الشأن بالنسبة إلى إبدال الأدوار أو قلبها بين الشخصيّات كما في مثال ادّعاء الأعداء تعلّم الرسول من غلام نصرانيّ حيث تحوّل إلى تعلّم الغلام النصرانيّ من الرسول.

فكانت هذه التقنيات المعتمدة في رسم معالم الشخصيّات من ضبط الأسماء والأدوار والمواقع تروم الحفاظ على السموّ المطلق بمن نزل عليه الوحي، بل بمن كان يحيط بمن نزل عليه الوحي، أي الصحابة.

ومن نفس هذه المنطلقات، كان المفسّرون يتعاملون مع عنصر المكان في الخبر حيث يسكتون عنه إن كان ذكره يثير حرجا ما، مثل لقاء الرسول والغلام النصرانيّ في مكانٍ محدّد، أو المكان الذي تكلّم فيه مصعب بن عمير بكلام "وقع عليه الوحي

لاحقا"، وهو معركة أُحُد و ما حفّ بها. كما قاموا بتغيير المكان إذ كان نوعه يفيد معاني تمسّ ببعض البداهات على غرار ما قاموا به من تغيير المنزل وما يفيده من حذر الرسول ومحاولة التخفّي، بأمكنة مشرفة على الملأ تفيد الظهور والتحدّي، وهي "الجبل" و"الصفا" و"البطحاء"، وذلك في حديثهم عن نزول الآية التي أمرت الرسول بإنذار عشيرته الأقربين.

كما جاء توظيف المفسرين للزمن في الخبر، توظيفا لا يخرج عن طرقهم في التعامل مع العناصر السابقة.ويظهر ذلك، أولاً، في مفهوم التواصل والاستمرار بين المراحل حيث يظهر هذا المفهوم واضحا في السيرة خاصّة بين المرحلة السابقة للبعثة ومرحلة البعثة، بينما يؤكد التفسير على القطيعة بين المرحلتين معتبرا أنّ المنظومة الدينيّة الجديدة نقض لكلّ ما سبق. ويظهر توظيف الزمن، ثانيا، في نقل حدث معيّن ـ نزل فيه قرآن، من إطار زمنيّ إلى آخر، حتّى يدعم ذلك الحدث نزوع " التعالي " بظروف الوحي، ونعني خاصّة ردّ فعل الرسول عندما تمالأ عليه كفّار مكّة، فعاد إلى خديجة وتدثّر، وذلك في فترة ظهور الدعوة وحدّة الصراع بينه وبين الكفّار. فنقل المفسّرون هذا الحدث من إطاره الزمنيّ هذا، إلى بداية تلقّي الرسول للوحي وخوفه من الملك جبريل. وقد رأينا أنّ تغييرهم لزمن هذا الحدث ونوعه قد زجّ بهم في خلاف كبير حول " أوّل ما نزل " من القرآن. ولعلّ أبرز أسلوب في التعامل مع الزمن ـ بالنسبة إلى التفسير ـ هو إسقاطه، فتتداول الأخبار والمعاني في مطلق من الزمن يسمح بكلّ تجريد وإطلاق. على عكس السيرة التي كان بارزاً فيها الاعتناء بالتحديد الزمنيّ عامّة، بل بأوّل من قام بأمر ما وزمن ذلك القيام، فتتحرك المعاني والأخبار في حدود زمنيّة معلومة قد تعطّل الإطلاق الذي يرومه التفسير.

أمّا بالنسبة إلى الترتيب الزمني للأفعال داخل الحدث الواحد، فقد شمله تصرّف المفسرين أحيانا، ليلطّف الترتيب الجديد موطن الحرج. وذلك إمّا بتغيير المدّة الزمنية بين الفعل والذي يليه، أو بالتقديم والتأخير في نسق تتالي هذه الأفعال، إذا كان لذلك مدلولات معيّنة. من الحالة الأولى وجدنا تغيير التفسير لمدّة طويلة نسبيا بأخرى قصيرة وذلك في ما راهن عليه الرسول وخصومه لتقديم إجابة عما طرح عليه من أسئلة من بينها السؤال عن ماهية الروح. وقد كان تجاوُز الرسول للأجل المضروب موضع إرجاف

للاعداء وإحراج له. وكان حجب هذا الإحراج بإبراز مسارعة الرسول بالإجابة المتأتّية من سرعة نزول الوحي.

أمّا من الحالة الثانية، وهي تغيير تتالي الأفعال، فقد وجدنا تصرّف التفسير في موقف عليّ في حادثة الإفك، وبالتحديد في صرامته مع الجارية بريرة جارية عائشة، وضربه إيّاها عند استجوابها. فقد جاء هذا الفعل في السيرة قبل أن تقدّم الجارية إجابتها. وعند ذاك يكون الترهيب دالاً على حرص عليّ على إدلائها بشهادة معيّنة لا يقبل غيرها، ويتوقّع إحجام الجارية عن التصريح بها، فهو يرهّبها. بينما جعل المفسّرون انتهار عليّ الجاريةَ بعد تقديمها للإجابة، وهي إجابة فكهة لا تناسب الإطار، من باب مطالبتها "بقليل من الجدّية" ليس أكثر.

وقد استقطب الحدث ونوعيّته أكبر قسط من اهتمام المفسّرين لعلاقته المباشرة بالمدلولات المستفادة. فجاء تصرّفهم في نوعيّته متراوحا بين مجرّد إجراء تحوير والمقابلة الصريحة، بالنظر إلى ما ورد في السيرة.

ويظهر التحوير والمقابلة اللذان أجراهما المفسّرون على مادّة الحدث في حالات عديدة همّ أكثرها رمز السلطة الدينيّة السياسيّة: الرسول، أوّلاً وبالخصوص، ثمّ الصحابة من بعده. بالنسبة إلى شخص الرسول سعى المفسّرون إلى إزالة الحرج في مواطن معيّنة من الأحداث، بتحويرها جزئيا، في مثل قصّة الغرانيق فهو لم " يفتن " بل " كاد أن يفتن " ولم يحرّم على نفسه سريته في حادثة التحريم التي عاتبه عليها الوحي وإنّما حرّم على نفسه شرابا، وكليًا بإثبات نقيض ما ورد في السيرة في مواطن أخرى، على غرار أنّ الرسول لم يعبد صنما قبل البعثة هو وكلّ سلالة ابراهيم، وأنّه اتّهم في مصدر الوحي، عندما كان يعلّم جبراً النصرانيّ، وأنّه في مجادلاته مع اليهود لم يكن يغضب من أقوالهم بل كان يضحك استهزاءً بسذاجتهم، وأنّه لم يتردّد في إنذار عشيرته الأقربين، بل بادر بذلك بكلّ جرأة وتحدّ غير آبه بردّة فعلهم، وأنّ الإسراء حدث في اليقظة وليس في المنام، إلى غير ذلك من الحالات الكثيرة التي رأيناها سابقا. وكلّ هذه المقابلات الدقيقة والتحويرات الهامّة ترمي إلى غاية واحدة هي تشذيب أسباب النزول حتّى تستقيم والفهم المحدّد للنصّ، في إطار خلفيّات نظريّة محدّدة.

أمّا فيما يخصّ الصحابة وعلاقتهم بالرسول، فقد وقع تشكيل أسباب النزول المعنيّة في هذا الصدد تشكيلا ينطبق على العلاقة بين الأتباع والإمام عامّة، بدءاً بأنّ الاستشارة من الإمام شكليّة وليست جوهريّة، وصولا إلى أنّ أيّة مخالفة له هي من قبيل الخروج عن الإجماع وعن الهداية.

هكذا أحكم المفسّرون بنية نصوصهم في أسباب النزول وذلك بتوظيف مقوّمات الخبر، من أشخاص ومكان وزمان وحدث، توظيفاً دقيقًا يقتفي خطى الأخبار المثبتة في السيرة ليمحوها ويقدّم البدائل المرضيّ عنها.

وعلاوة على اتّخاذ أبنية الأخبار مجالا للصراع لجأ المفسّرون إلى مقارعة الخبر الواحد بالأخبار المتعدّدة لتبيين مخالفته وخطئه، على غرار ما فعله الطبريّ في تفسيره، فهو في بعض الحالات يردّ ردّاً صريحا على ابن اسحاق وفي حالات أخرى يردّ عليه ردّاً ضمنيّا من خلال تكثيف الروايات المتّفقة في خبر معيّن، والتي تُثبت مُجَمَّعَةً، إزاء إفراد رواية متأتّية من السيرة "إفراد البعير المعبّد"، ويعتبر هذا الإفراد الخطوة الأولى في طريق الإقصاء.

عن طريق كلّ هذه الآليات النصيّة أو ما بين النصيّة، حرص المفسّرون على تقديم أسباب النزول التقديم الذي يأتلف مع بداهات الثقافة الرسميّة. فدخلوا بذلك في خلاف مع أصحاب السيرة، ساعين إلى إدخال اضطراب على التوازن الحاصل بين أسباب النزول والسيرة النبويّة، أي بين النصّ والتاريخ، بهدف تأسيس توازن جديد ينبغي أن يسود بين أسباب النزول و التفسير، أي بين فهم ما للنصّ وتبريره بالتاريخ. وهذا التوازن الجديد لا يمكن أن ينهض به إلاّ الخطاب، لذا اعتنوا كلّ الاعتناء بتشكيله على نحو مخصوص ليكون قادراً على الإيهام باحتكاره للحقيقة، وعلى حجب المُخالف.

وقد تردّدت أصداء المواقع في الاختلاف بين السيرة والتفسير في علوم أخرى محيطة بالنصّ، نعني: علمَ أصول الفقه، وعلم الكلام[١]. ذلك أن التعالي بكلّ مكوّنات المنظومة الدينيّة، وبشخصيّة الرسول، وبالصحابة، يضفي عليهم قدسيّة، هي التي تولّد حجّيتهم في مستوى علم الأصول، ونعني خاصّة، حجيّة الحديث، وحجيّة الإجماع. وسنجد لاحقًا، في إشكاليّات علم أصول الفقه أن من يردّ حجيّة هذه الأطراف

يحتكم إلى "بشريّتها وظرفيّتها التاريخيّة"، ومن يقرّ بحجيّتها يحتكم إلى "قدسيّتها". معنى هذا أنّ مواقع الخلاف في حجيّة المصادر التشريعيّة تكاد تناظر مواقع الخلاف التي رأيناها في أسباب النزول بين السيرة والتفسير.

كما ستكون لهذه المواقع علاقة خفيّة بإشكاليّات أثيرت في علم الكلام، خاصّة في قضيّة النصّ القرآنيّ بين القدم والخلق، فمن سيقول بالخلق ستكون أسباب النزول ومنطلقاتها التاريخيّة سنداً قويّا له. بينما من سيقول بالقدم سيصطدم بهذه الأسباب، ويواجه مآزق فكريّة فلسفيّة لن يتجاوزها بسهولة.

ويظلّ الإطار العامّ للاختلاف هو مفهوم الفعل المعرفيّ والسياق الذي ينتظمه. أي هل إنّ إنتاج المعنى تلبية لحاجة العقل الإنساني إلى بناء الحقيقة التي تقنعه، تبعًا للآفاق المعرفيّة التي تميّز كلّ عصر؟ أم إنّه استجابة - واعية أحيانا، غير واعية أحيانا أخرى - لإكراهات غير معرفيّة تملي عليه وظيفة تبرير المسلّمات المرغوب في تكريسها؟.

الهوامش:

١ . لسنا ننظر إلى المسألة من زاوية التعاقب التاريخي، وإنّما ننظر إليها من زاوية الائتلاف والاختلاف في الأنظمة الفكريّة .

II ـ الفكر الأصوليّ بين سلطة الواقع وسلطة النصّ

العقل إذا سلم من الشّوائب ونظر بعين البصيرة لا عين البصر واستعمل الفكر وأمعن النظر وصادف وجه الذكر أدّاه اجتهاده ودليله إلى حقيقة الأمر.

الورجلاني

لقد كان المفسّر في كلّ المجهود الذي بذله من أجل تشكيل أسباب النزول تشكيلا مخصوصا، يروم تحقيق هدفين: الأوّل هو الحرص على تبرير فهمه للنصّ واحتكاره للحقيقة في فهمه ذاك، والثاني هو الحرص على تخليص النصّ وكلّ متعلّقاته من شوائب التاريخيّة. فترتقي المنظومة بمختلف عناصرها إلى بداهة المثاليّة والإطلاق وتتحوّل إلى سند قويّ لتبرير الاختيارات السائدة.

هذان الهدفان اللذان يقف عندهما المفسّر، هما قاعدة الانطلاق في عمل الأصوليّ لأنّه في حاجة إلى رصيد معنويّ حافّ بالنصّ صالح لإقرار بديهيّات يؤسّس عليها اختياراته التشريعيّة. ومن هنا ينشأ التكامل بين وظيفة كلّ منهما، فالأوّل يشكّل المعنى ويضمن له سلطة، والثاني يشكّل الواقع تبعا لذلك المعنى بالذات.

وكما كان التفسير الرسميّ يؤسّس معنى النصّ بعد عمليّة انتقاء وإقصاء همّت جملة المواقف والمعطيات التاريخيّة التي احتوتها أسباب النزول، كان علم الأصول الرسميّ يؤسّس المنهج التشريعيّ بعد عملية انتقاء وإقصاء همّت جملة المواقف والتجارب التي شهدها الواقع والفكر التشريعيّان، بعد غياب المشرّع الأوّل: الرسول.

ولقد كان رائد هذا التأسيس الأصولي محمد بن إدريس الشافعي في رسالته. إذ يُجمع القدامى على أنّه صاحب الفضل في إرساء قواعد علم الأصول وتوضيح كيفيّة عملها[1]. من ذلك ما يقوله الرازي: اتّفق الناس على أنّ أوّل من صنّف في هذا العلم الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه وميّز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها من القوة والضعف[2]. ويشرح ريادة الشافعي لهذا العلم بحملها على ريادة أعلام مشاهير لعلوم اقترنت بها أسماؤهم فيقول: نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض[3]. ويقارن بين ما كان في الفكر التشريعيّ قبل الشافعيّ من اختلاف وانعدام للثوابت التي يُرجع إليها، وما أصبح بعده من ائتلاف واستقرار لهذه الثوابت. يقول: الناس كانوا قبل الإمام الشافعيّ يتكلّمون

في أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كليّ يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفيّة معارضتها وترجيحها. فاستنبط الشافعيّ علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونًا كليًّا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع(٤). كلّ هذه الأقوال المنوّهة بعمل الشافعيّ وريادته ليست إلاّ أصداء للنجاح الذي حققه خطابه الأصوليّ في مستوى التقبّل سواء في عصره أو في العصور اللاحقة.

وبقدر ما يُفهم هذا النجاح في إبرازٍ حظي به المنهج الذي أقرّه الشافعي، يفهم في السكوت عن المناهج المخالفة له والتي كان البعض منها على درجة من الأهميّة أربكت الخطاب الأصولي الرسميّ في أكثر من موطن.

ولذا اخترنا لهذه المرحلة من العمل بنية ثنائية، نحاول في القسم الأوّل منها البحث في المقوّمات البنيويّة والمعنويّة لخطاب الشافعي والوظائف التي تنهض بها هذه المقوّمات في علاقتها بالسائد. وفي القسم الثاني نحاول البحث في المختلف المسكوت عنه من مواقف وتجارب أصوليّة يؤدّي الكشف عنها إلى تبيّن الثراء والتنوّع اللذين ميّزا هذا المجال الفكريّ، كما يؤدّي إلى تبيّن حقيقة الخطاب الذي يقدّم نفسه خطاب الحقيقة.

الهوامش:

١ . عبد المجيد الشرفي ، الشافعي أصوليًا بين الاتّباع والإبداع ، ضمن كتاب لبنات ، ص ص ١٣١- ١٣٢.
٢ . فخر الدين الرازي ، مناقب الإمام الشافعيّ ، ص ١٤٣.
٣ . المصدر السابق ، ص ١٤٦.
٤ . المصدر السابق ، ص ١٤٦.

١. المؤتلف وسلطة النصّ

مثّل الخطاب الأصوليّ الذي أسّسه الشافعيّ - من منظور الثقافة السائدة - فصل المقال "فيما بين الواقع والنصّ من الاتّصال". إنّه اتّصال قائم على معادلة مخصوصة يخضع الواقع بموجبها لسلطة نصيّة مقرّرة عبّر عنها جهاز مفهوميّ واصطلاحيّ دقيق نجح في الارتقاء باختياراته من درجة المستحدثات إلى درجة المسلّمات. واكتسبت هذه المسلّمات بتناقلها واستمرارها صفة النّظام أو القانون المعرفي(١) الذي يتعذّر عدم الانطلاق منه في أيّ عمل أصولي.

ولعلّه من الطريف - قبل أن ندرس مقوّمات الخطاب الشافعيّ - أن نقف قليلا عند الأصداء التي أحدثها نجاحه خارج حدود علم الأصول، نعني الأدبيّات المهتمّة بالشخصيّات الفكريّة من حيث مكانتها وأهميّة دورها الثقافيّ الاجتماعيّ، وهي أدبيّات الترجمة. لأنّ ما احتوته هذه الأدبيّات منظور إليه باعتباره هامشيّا مقارنة بما تحتويه كتب الأصول المختصّة. وهذا الهامشيّ هامّ بالنسبة إلينا لأنّه يصوّر الدور الكبير الذي تقوم به العوامل غير النصيّة - نعني العوامل الثقافيّة الاجتماعيّة - في المساعدة على انتشار خطاب ما وإقصاء آخر. فكم من خطاب مخالف تواصل رفضه وإقصاؤه بسبب ما أشيع عنه من آراء مشوّهة، فلا تُترَك له فرصة الاتّصال بمتلقّ يقف بنفسه على بنيته الاستدلاليّة التي قد تكون مقنعة. وكم من خطاب داعم للسائد قُبل وأُقرّ مسلّمة لا يرتقي إليها الجدل بسبب ما أشيع عنه من دفاع عن الحقّ وتماه معه، فتحميه الأحكام المسبقة من قراءات نقديّة قد تواجهه.

إنّنا في هذا المستوى إزاء الدور الذي يقوم به الخطاب الحافّ المصاحب للخطاب الأصل من مساعدةٍ على الانتشار مع المرغوب فيه، أومساعدة على الإقصاء مع المرغوب عنه. وتكمن أهميّة هذا الخطاب الحاف في احتلاله موقع التواصل بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبيّة من حيث تصويره للأبعاد الفكريّة والاجتماعيّة لمكانة العالم.

١ . ١ الشافعي صاحب رسالة:

استأثرت شخصيّة الشافعيّ باهتمام الأصوليّين وغير الأصوليّين على حدّ السواء، فكثرت المؤلّفات حوله إلى درجة جعلت من الممكن الحديث عن أدب مناقب الشافعي[٢]. ولن نقف عند الكثرة في هذا الصدد لأنّها تحمل دلالتها في ذاتها، بل سنقف عند نوعيّة المعاني التي تُؤسَّس حول شخص الشافعيّ وفكره، لأنّ هذه النوعيّة هي التي تبيّن لنا - بوجه من الوجوه - آليّات التأثير والانتشار المعتمدة في ثقافة تعلي المقدّس وتخضع له.

واخترنا من أدب مناقب الشافعي الترجمة التي جاءت في كتاب تاريخ بغداد للخطيب البغدادي[٣]. ولعلّ الميزة التي تسم هذا الكتاب مقارنة بكتب التراجم، هي التي رشّحت هذا الاختيار. فهو يقدّم الشخصيّة في واقعها بكلّ أبعاده الاجتماعيّة والنفسيّة والفكريّة، ويبرز خاصّة جوّ الصراع الفكري الثريّ الذي شهدته العاصمة السياسيّة والثقافية للدولة العبّاسية بغداد، في القرون الهجريّة الأولى التي تمثّل عصرا تعايشت فيه الآراء والرؤى المختلفة، بل المتباينة. لكنّه تعايش محكوم بصراع غير متكافئ رجّحت فيه السلطة ضربًا من الآراء دون آخر، بأنّ وفرّت للأوّل أسباب الهيمنة والشيوع بقدر ما منعتها عن الثاني. فجعلت الآراء تشيع حسب وظيفيّتها لا حسب معقوليّتها.

في جوّ الصراع الفكريّ الدائر هذا، كان البغدادي يعيد إنتاج جملة من المعاني والوسائل التي كانت في مرحلة التأسيس سلاحا نافذاً في الدفاع عن اختيارات فكريّة معيّنة وإبعاد اختيارات أخرى. إنّها معاني المقدّس التي تنتصب مقابلة للكفر، والتي وُظّفت أحسن توظيف في ترجمة الشافعي من خلال انتقاء نوعيّة محدّدة من فضائل شخصيّة وعلميّة لا تثير في ذاكرة المتقبّل إلاّ تجانسها مع ميّزات الرسول ورسالته. فكانت بنية المقدّس في هذه الذاكرة تحدّد بنسب متفاوتة مقوّمات الفضائل المنسوبة إلى الشافعي[٤].

المقوّم الأوّل هو التبشير بولادة هذا الشخص بالذات والتنبّؤ بظهوره لخطورة الدور الذي سيؤدّيه. فقد سبقت ولادة الشافعيّ تباشير تنبئ بمجيئه وبعلوّ شأنه، إذ رأت أمّه في المنام - وهي حامل به - أنها تلد قمراً انقضّ بمصر ثمّ وقع في كلّ بلد منه شظيّة،

فتأوّل أصحاب الرؤيا أنّه سيخرج منها عالم يخصّ علمه أهل مصر ثمّ يتفرّق في سائر البلدان(٥). وهذا الذي رأته أمّ الشافعي، هو عين ما كانت رأته آمنة - أمّ الرسول - عند حملها به، كما جاء في السيرة النبويّة: رأت آمنة حين حملت به أنّه خرج منها نورٌ رأت به قصور بُصرى، من أرض الشام(٦). وتُعتبر صورة وقوع القمر في المنام من المعاني النمطيّة التي أنشئت حول شخص الرسول. فعلاوة على الرؤيا المتعلّقة بولادته يتناقل الرواة الخبرين التاليين. يتعلّق الأوّل بزواجه من سودة، بعد أن رأت في المنام أنّ قمرا انقضّ عليها من السماء وهي مضطجعة، وأوّل ذلك بأنها تتزوّج الرسول(٧). ويتعلّق الثاني بدفنه في بيت عائشة حيث رأت أن أقماراً ثلاثة تقع في بيتها، كان أولّها وأفضلها الرسول(٨). وبذلك يكتسب استعمال هذا المعنى مع الشافعي مدلولين، الأوّل سطحيّ مباشر وهو ما تحيل عليه صورة القمر من علوّ وتسام وإنارة، والثاني عميق راسخ في بنية المقدّس المعنويّة باعتبار اقترانه الوظيفيّ بالرسول وبرسالته.

ثمّ تُستعمل سلطة الرسول نفسه عندما يُنسب إليه التنبّؤ بظهور الشافعيّ. ويُروى عنه الحديث التالي: لا تسبّوا قريشًا، فإنّ عالمها يملأ الأرض علمًا، اللهمّ إنّك أذقت أولّها عذابًا، أو وبالاً، فأذق آخرها نوالا(٩). ثمّ جُعل الرسول يصرّح باسم عالم قريش هذا إذ ظهر في المنام لاثنين من أتباع الشافعي، فقال للأوّل: من أراد محبّتي وسنّتي فعليه بمحمّد بن إدريس الشافعي المطّلبي، فإنّه منّي وأنا منه(١٠). وقال للثاني: بأبي ابن عمّي أحيى سنّتي(١١). وحتّى يكون لهذه الأحاديث الصادرة عن منام ما يلزمها من الحجيّة، دعمها المحدّثون بحديث يؤكّدون صحته، مفاده إقرار الرسول نفسه بأنّه إذا ظهر في المنام لأحدهم وقال قولاً، فذاك القول صحيح وصادر عنه فعلاً: من رآني في المنام فقد رآني فإنّ الشيطان لا يتمثّل بي(١٢). ومن رآني فقد رأى الحقّ، فإنّ الشيطان لا يتكوّنني(١٣). وبصرف النظر عن الإشكاليّات العديدة التي يثيرها هذا الضرب من الأحاديث ومرجعيّته، فإنّ وظيفته الدلاليّة في هذا السياق من تنبؤ الرسول بظهور الشافعي هامّة، لما يعنيه في مستوى الذاكرة الدينيّة من تنبؤ صاحب حقّ بظهور صاحب حقّ من بعده، كما سبق أن تنبّأ بظهور الرسول بعض الكتابيّين الملتزمين بالصدق. من ذلك ما قاله عبد المطّلب: إنّ أهل الكتاب يزعمون أن ابني هذا نبيّ هذه الأمّة(١٤). وما كان من بحيرا الراهب إزاء محمّد وهو صبيّ عندما كان مسافراً مع

عمّه أبي طالب في تجارة إلى الشام[١٥]. وإزاء هذه المعطيات يصبح خطيراً ألاّ تُقبل آراء هذا العالم الذي بشّر الرسول بظهوره وأخطر أن يُخالف ويُخطّأ.

المقوّم الثاني في فضائل الشافعيّ هو تميّزه بميزات لا تُضاهى قيمةً لأنّها تقرّبه من الرسول، أولاها النسب القرشيّ. فهو شقيق الرسول في نسبه وشريكه في حسبه[١٦]. ويرتقي هذا النسب مع الرسول كما مع الشافعيّ إلى إبراهيم الخليل[١٧]. ولذلك حظي هذا العالم بكلّ ما تحظى به قبيلة الرسول من التقديم والإعلاء، حتّى أنّ الخليفة العباسيّ هارون الرشيد استنكر أن يُناظِر محمّدُ بنُ الحسن الشافعيَّ عالمَ قريش، وأمر أن يُقدَّم دائما. واستند في رأيه هذا إلى حديث للرسول يثبت سيادة قريش.

قال: أما علم محمّد بن الحسن إذا ناظر رجلا من قريش أن يقطعه سائلا أو مجيبًا؟ والنبيّ (ص) يقول: قدّموا قريشا ولا تقدّموها وتعلّموا منها ولا تعلّموها، فإنّ علم العالم منهم يسع طباق الأرض[١٨]. والميزة الثانية هي النشأة، فقد نشأ حيث نشأ الرسول، بمكّة والمدينة[١٩]. والعلاقة بين هذين المكانين وخطاب الحقيقة، كانت دائماً حاضرة في الذاكرة الجمعيّة. وكانت الميزة الثالثة رفعة نسب الأمّ، فأمّ الشافعي أزدية والرسول قال في الأزد: الأزد جرثومة العرب[٢٠]. وهذه حجّة نصيّة أخرى لصالح هذا العالم. أمّا الميزة الرابعة فهي شخصيّة وتتمثّل في النبوغ المبكّر والقول الصائب اللذين يتخوّف منهما الأعداء. ولا حجّة أقوى من شهادة الخصم لصالح خصمه، كما جُعل المعتزلّي بشر المريسيّ يشهد لصالح خصمه الشافعي. يقول الخطيب البغدادي: حجّ بشر المريسي. فرجع فقال لأصحابه: رأيت شابّا بمكّة ما أخاف على مذهبنا إلاّ منه[٢١]. وهذا الاعتراف بخطر الشافعي على لسان مخالفيه هو نظير اعترافات الكفّار بالخطر الذي مثّله خطاب الرسول على المستقرّ من عقائدهم، لأنّه خطاب يعجب ويقنع[٢٢].

أمّا المقوّم الثالث في فضائل الشافعي، فهو نجاحه في الانتصار للحقّ وإزهاق الباطل الذي يمثّله مخالفوه على غرار ما كانت عليه رسالة الرسول، إلاّ أنّ الباطل الذي تحاربه هذه الرسالة هو الكفّار، والباطل الذي تحاربه رسالة الشافعيّ هو مسلمون خالفوه الرأي. وكانت مظاهر انتصار خطابه متعدّدة، منها كثرة الاعتناء بتناقله مما ساعده على الانتشار. كان علم الشافعي قد ظهر وانتشر في البلاد، وكتبوا تآليفه كما تُكتب المصاحف واستظهروا أقواله[٢٣]. ومنها أيضا القضاء على الاختلاف

بتكريس سلطة الخطاب الواحد المالك للحقيقة: لمّا قدم الشافعي إلى بغداد كان في الجامع إمّا نيّف وأربعون حلقة أو خمسون حلقة، فلمّا دخل بغداد مازال يقعد في حلقة حلقة ويقول لهم: قال الله وقال الرسول، وهم يقولون: قال أصحابنا، حتّى ما بقي في المسجد حلقة غيره(٢٤). واقترن خطاب الشافعي من هذه الناحية بالترجمة عن إرادة الله وإرادة الرسول ممّا أضفى عليه بعض أبعاد القداسة، والانفراد بقول الحقيقة. ويورد البغدادي أشعاراً كثيرة قيلت في التنويه بعمل الشافعي منها البيتان التاليان: [الكامل]

اللهُ وَفَّقَهُ اتِّبَاعَ رَسُولِهِ ... وَكِتَابِهِ الأَصْلَيْنِ فِي التِّبْيَانْ

وَأَرَاهُ بُطْلاَنَ المَذَاهِبِ قَبْلَهُ ... مِمَّنْ قَضَى بِالرَّأْيِ وَالحُسْبَانْ(٢٥)

وقد أدّت كلّ هذه المقوّمات في ترجمة الشافعيّ إلى تماهي خطابه مع الحقيقة فيتدخّل الغيب والخوارق لنصرته والإطاحة بأعدائه ـ المعتزلة خاصّة ـ كما يثبت البغدادي في هذا الخبر: كان جماعة في مركب فسمع هاتف في البحر يقول: لا إله إلاّ الله على ثمامة وعلى المريسيّ لعنة الله. وكان معهم في المركب رجل من أصحاب بشر المريسي فخرّ ميتًا(٢٦). ولسنا ننظر إلى هذا الخبر من زاوية إمكان الوقوع أو انعدامه، لأن هذا لن يفيدنا كثيراً في هذا الصدد، وإنّما ننظر إليه من زاوية الوظيفة الدلاليّة التي ينهض بها في اعتماده على العجيب. فخبر كهذا يجعل قوى الغيب تتدخّل للإطاحة بخصوم الشافعي يعكس نوعيّة التمثّل الشعبي لدفاع هذا العالم عن المقدّسات وهو غير بعيد عن التمثّل العامّ الرسميّ، الذي اعتبر أقوال الشافعي ـ في حدّ ذاتها ـ حجّة. قال حميد بن أحمد البصريّ: كنت عند أحمد بن حنبل نتذاكر في مسألة. فقال رجل لأحمد: يا أبا عبد الله؛ لا يصحّ فيه حديث، فقال: إنْ لم يصحّ فيه حديث ففيه قول الشافعي، وحجّته أثبت شيء فيه(٢٧). فما يشيعه العلماء عن عمل الشافعيّ هو الذي يجرّ التصوّر الشعبيّ إلى حماية هذا العمل بالخوارق، اعتماداً على ما استقرّ في الذاكرة الدينيّة من مناصرة قوى الغيب لمبلّغي خطابات الحقيقة عموما.

كلّ هذه الجوانب المميّزة لشخص الشافعيّ وفكره واقعة تحت تأثير بنية المقدّس التي ميّزت شخص الرسول. ويمكن ـ عن طريق الجدول التالي ـ أن نتبيّن مستويات التناظر بين الطرفين:

	الرسول	الشافعي
التبشير بالولادة	+	+
رفعة النسب أباً وأماً	+	+
النشأة بمكّة، ثم المدينة + النبوغ المبكّر	+	+
نجاح الخطاب في الإقناع	نص الرسالة وهو القرآن	مؤلّفاته وخاصّة كتاب الرسالة
القضاء على الأعداء	الكفّار	المسلمون المخالفون

تُبرِزُ مستويات التناظر بين عمل الشافعيّ وعمل الرسول الحاجةَ التي شعر بها الفكر الرسميّ في صراعه مع المخالف المتعدّد إلى توظيف سلطة المقدّس لإقصاء هذا المخالف وتأسيس مفهوم الحقيقة الواحدة التي ينهض بها خطاب محدّد. وكانت رسالة الرسول في مناصرة الحقّ والقضاء على الكفّار، مرجعيّة صالحة لإعادة الإنتاج والتوظيف في عصر التأسيس. فوُضع الناطقون بالحقّ - في كلّ عصر- في خانة واحدة ووُضع المخالفون لهم في خانة واحدة أيضًا رغم تباين الفاعلين بالنسبة إلى كلتا الخانتين، تباينا لا يسمح بالجمع بينهم، من قبيل أنّ المخالفين للرسول هم خارج حدود الإسلام، هم كفّار، بينما المخالفون للشافعي ولِمَا بدأ يستقرّ من اختيارات اعتُبِرت الإسلام الصحيح، هم داخل دائرة الإسلام، هم مسلمون.

وتطوّر - تبعا لهذه المعطيات الفكريّة السياسيّة المستجدّة - مصطلح الكفر نفسه ليشمل إلى جانب الاختلاف في البعد العقدي الاختلاف في البعد المذهبي داخل العقيدة الواحدة. ونجد في اللسان، في مادّة كفر معاني متعدّدة يمكن أن نخضع المتعلّق بالفكر منها لترتيب تاريخي يتبع تطوّر المفهوم. فيكون المعنى الأوّل للكفر هو عدم الإيمان بالله وعدم توحيده، حيث نجد الكفر نقيض الإيمان(٢٨)، ويكون المعنى الثاني هو الخروج عمّا استقرّ من الآراء وشاع، وهو معنى مرتبط بظهور المسائل الخلافيّة في الفكر الإسلامي، فلم يعد الكافر من لا يؤمن بالله وبرسالة محمّد فحسب، وإنّما هو أيضا من يخالف آراء ادّعت لنفسها احتكار الحقيقة(٢٩). سئل الأزهريّ عمّن يقول بخلق القرآن أتسمّيه

كافراً؟ فقال: الذي يقوله كفر. فأعيد عليه السؤال ثلاثًا ويقول ما قال. ثمّ قال في الآخر: قد يقول المسلم كفراً[٣٠]. ونلاحظ في هذا الاستعمال اللغويّ الذي يستشهد به المعجميّون إعادة توزيع للدوال ومدلولاتها. فكلمة كفر التي كانت في الأصل مناقضة لكلمة مسلم، أصبحت مجاورة لها داخلة في متعلّقاتها، أي أصبح من الممكن تكفير المسلم من جهة الرأي لا من جهة العقيدة. وفي إجابة الأزهريّ الواردة في الشاهد اللغوي استبدال للدوال خطير لأنّه سيتحوّل إلى سلاح نافذ ضدّ المخالفين للسائد. فاستعمال: قد يقول المسلم كفراً هو استبدال لـ: قد يقول المسلم رأيا مخالفًا لما أراه.

وكان لا بدّ لتبرير توزيع الآراء إلى مقبولة صحيحة ومخالفة خاطئة، من إيجاد معيار ثابت للصحّة هو الإجماع. ويدخل المعجميّون هذا المعيار في جملة المعاني الحافّة بالرأي الصحيح الذي يُكفّر مخالفه، ويقدّمون الاستعمال اللغوي التالي أنموذجا لذلك: وقد أجمع الفقهاء أنّ من قال: إنّ المحصنين لا يجب أن يُرجما إذا زنيا وكانا حرين، كافرٌ[٣١]. ومعلوم أنّ من يقول هذا القول في المسألة الخلافيّة جلد الزاني أم رجمه، هم الخوارج[٣٢] خصوم أهل السنّة، وأنّ من أجمع على كفرهم فقهاء أهل السنّة. فالحجّة في هذا التكفير هو نفسه الطرف الثاني في الخلاف، أي هو الخصم وهو الحكم في آن. لكنّ المعجميّ لا يقدّم المسألة بهذا الوضوح في تحديد الأطراف، وإنّما يستعمل عبارة أجمع الفقهاء في إطلاق يناظر إطلاق المصدر التشريعيّ وبداهة حجيّته، حتّى يبيّن المعادلة القائمة بين إجماع وصحّة من ناحية وخلاف و كفر من ناحية ثانية.

وقد ظهرت معاني التكفير بوضوح في تراجم العلماء الذين خالفوا، في هذه المسألة أو تلك، ما استقرّ حولها من المعاني. فجاءت ترجمة الواحد منهم حافلة بالسجلات اللغويّة الدائرة في الحقل الدلالي للخروج عن الإسلام ومناصبته والمسلمين العداء، وقد تعاضدت ضدّهم مواقف العلماء الرسميّين ومواقف العامّة التي يسهل تأليبها على هذا "الكافر" أو ذاك، خاصّة إذا ما كانت مهيّئة سلفا، بحكم تردّي أوضاعها، للتمرّد والتعصّب المذهبي[٣٣]. ويكفي في هذا الصدد أن ننظر- من خلال المصدر الذي أخذنا منه ترجمة الشافعي - في ترجمة خصمه بشر المريسيّ، حتّى نتبيّن التقابل الوظيفيّ بين أبعاد التقديس وأبعاد التكفير.

يفتتح الخطيب البغدادي ترجمة بشر المريسيّ بإثبات حكم التكفير الصادر ضدّه من قبل "أهل العلم"[٣٤]. فقد كفّره أكثرهم[٣٥]، وصرّح أحدهم بأنّه قد اجتمع رأيه ورأي فلان وجماعة من الفقهاء على أنّ المريسيّ كافر جاحد[٣٦]. أمّا سبب التكفير، حسب التفاصيل الواردة في الترجمة، فهو خلاف مزدوج قام به المريسي إزاء الثقافة الدينيّة السائدة في عصره، لقد أقبل على ما أعرض عنه الناس وهو الاشتغال بعلم الكلام وخاصّة القول بخلق القرآن، ونفي التشبيه عن الله. وأعرض عمّا أقبل عليه الناس وهو رواية الحديث وخاصّة جمعه واستثماره في مجالات عدّة.

ففي مستوى الاشتغال بعلم الكلام يبيّن البغدادي سوء اختيار المريسي حيث لم يقتنع بما نصحه به أبو يوسف القاضي من ضرورة الابتعاد عن هذا العلم الذي يلتبس التعمّق فيه بالكفر، قال له: طلب العلم بالكلام هو الجهل والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار (العالم)[٣٧] رأسًا في الكلام قيل زنديق أو رُميَ بالزندقة. يا بشر: بلغني أنّك تتكلّم في القرآن، إن أقررت للّه علما خُصمت، وإن جحدت العلم كفرت[٣٨]. وقد كانت نقطة الارتكاز التي يهاجم منها المحدّثون مقولات علم الكلام العقليّة والقائلين بها هي افتقاد هذه المقولات لمرجعيّة نصيّة، لأنهم يرون أنّ مبرّر البحث في المسائل هو توفّر هذه المرجعيّة بالذات. من ذلك أنّ الشافعيّ يناظر المريسيّ فيما يقول به، ليس بالحجّة تقارع الحجّة، وإنّما بغياب السند النصيّ السلفي يقارع الحجّة ويفقدها فاعليّتها العقليّة. يقول البغدادي: قال الشافعي لبشر: أخبرني عمّا تدعو إليه أكتاب ناطق، أم فرض مفترض أم سنّة قائمة، أم وجوب عن السلف البحث فيه والسؤال عنه؟ فقال بشر: ليس في كتاب ناطق، ولا فرض مفترض، ولا سنّة قائمة، ولا وجوب عن السلف البحث فيه، إلاّ أنّه لا يسعنا خلافه. فقال له الشافعيّ: أقررت على نفسك بالخطإ[٣٩].

ويذكر البغدادي بعض آراء المريسيّ الكلاميّة فيصوغها بطريقة تشوّه معناها وتجعلها ساذجة مصادمة للاعتقادات السائدة، فلا تلاقي من المتقبّل إلاّ الاستهجان والنفور. من قبيل فكرة نفي التشبيه عن الله التي يصوغها البغدادي على لسان أحدهم كما يلي: رأيت آخر كلام المريسي وأصحابه ينتهي إلى أن يقولوا ليس في السماء شيء[٤٠]. ومن قبيل القول بعدم تحديد الجهة في وجود الله، الذي جاء في صيغة القول بوجود الله مع الإنسان في الأرض[٤١]. ويتواصل هذا التشويه للخطاب الأصليّ إلى

أن يصل فيه البغدادي إلى ضرب من التناقض لا يمكن أن يُحلّ إلاّ بنقض أقواله. إذ كيف تكون مقولات المريسيّ وأصحابه من الضعف والتهافت بمكان من ناحية؟ ويتجنّد علماء السنّة المبرّزون للردّ على هؤلاء في المجالس وفي الكتب من ناحية ثانية ؟ ومعلوم أنّ العلماء إذا ما كلّفوا أنفسهم عناء الردّ، فهم يصدرون في ذلك عن خوف من أن يكسب الخصم أنصاراً ويؤثّر في الثقافة المتداولة، وإذاك لا بدّ من الاعتراف بأنّ آراءه تتمتّع بنسبة من المعقوليّة وإمكان الإقناع، هي النسبة التي حجبها البغدادي في خطابه هذا. وعلى صعيد آخر يثبت البغدادي بعض المعطيات التي يُفهم منها أنّ المريسي لا يقلّ قيمة في علمه عن سائر علماء عصره، منها أنّ أمّ المريسي تتصدّى للطلبة الذين يقصدون المريسي بالذات لطلب العلم، وذلك بقولها: إنه زنديق[٤٢]. وبصرف النظر عن صحّة هذا الخبر أو خطئه فإنّ مؤدّاه أنّ لهذا العالم طلبة يأتونه بمحض إرادتهم ليأخذوا عنه علمه وآراءه. علاوة على ذلك يصرّح البغدادي في موطن آخر من الترجمة بأن المريسي قضى أربعين سنة يشرح أقواله ويضع فيها الكتب ويحتجّ فيها بالحجج[٤٣]. ولا يمكن أن يكون كلّ هذا المجهود مجرّد خطل؛ خاصّة وأنّ الفكر الاعتزالي - الذي يعتبر المريسي أحد أعلامه - يحتكم إلى قوّة عقليّة واستدلاليّة أفاد منها خصومهم أنفسهم، وعلى رأسهم أهل السنّة.

وقد ساهم في حدّة الخلاف بين المريسي وعلماء أهل السنّة عدم احتفاله بما كانوا يهتمون به ويعدّون التعمّق فيه شهادة التفوّق في العلم، وهو علم الحديث روايةً وجمعاً واستثماراً في المسائل الفقهيّة وغيرها[٤٤]. فقد كان المريسي مقلاً في هذاالمجال[٤٥]. وكانت له مآخذ على المشتغلين به، من ذلك أنّه رفض نصيحة الشافعي في ترك علم الكلام والإقبال على الحديث والفقه عندما قال له: أين أنت عن الكلام في الفقه والأخبار يواليك الناس عليه وتترك هذا؟ قال (المريسي): لنا تهمة فيه[٤٦]. وتبيّن نصيحة الشافعي هذه، خطّة الاستغلال الصائب للمعطيات الثقافيّة. وذلك باختيار النافق منها المؤدّي إلى الرياسة. كما يبيّن رفض المريسيّ لها، احتكامه إلى ثوابت عقليّة في النظر إلى المسائل. وقد كان يتجرّأ على مخالفة المحدّثين ونقدهم في صحيح أخبارهم إذا ما بدا له في متونها أمر لا يستقيم.

من ذلك أنّه ردّ على الشافعي حديثًا صحيحًا عن عمران بن حصين عن النبيّ في القرعة، معتبرا القرعة قماراً. ونقل الشافعي هذا الموقف إلى القاضي فقال متوعّدا: شاهد آخر وأقتله[٤٧]. كما هُدّد المريسي بالقتل لأنه ردّ الحديث المثبت لرؤية الله في الآخرة[٤٨]، رغم ما أحيط به هذا الحديث من إجماع على صحّته.

واعتُبر المريسي ـ تبعا للمقاييس الجديدة في التمييز بين المسلم والكافر ـ كافرا، زنديقا، حلال الدم[٤٩]. وهي أحكام لها من الوقع والتأثير في الثقافة الشعبيّة ما يجعلها تتّخذ أشكال المحاصرة الاجتماعية الخانقة لهذا المفكّر المكفّر. وهو ما كان مع المريسي، فأمّه تتذمّر ممّا هو عليه وترجو من الشافعي أن يردّه عن غيّه إلى العلم الصحيح الذي لاحظت أنّ العالم المشتغل به ينال حظوة بين الناس عدمها ابنها لمخالفته ما هم عليه. قالت للشافعي: أرى ابني يهابك ويحبك وإذا ذُكرت عنده أجلّك، فلو نهيته عن هذا الرأي الذي هو فيه فقد عاداه الناس عليه، ويتكلّم في شيء يواليه الناس عليه ويحبّونه[٥٠].

والعلماء المُكفّرون للمريسي كثيراً ما يقصونه ويؤلّبون عليه العامّة التي لم تكن تتسامح مع من يُتّهم بالمساس بمقدّساتها. فقد رفض أحد العلماء إفادة المريسي بكتاب طلبه منه في مجلسه، بسبب مقولاته الكلاميّة، وألّب العامّة عليه متّهمًا إيّاه بالزندقة: وَيْحكم اقتلوه،فإنّه والله زنديق؟[٥١]. ويعترف آخر قائلا: حرّضت أهل بغداد على قتل المريسيّ غير مرّة[٥٢]. ويفتخر ثالث بأنّه شارك العامّة في ضرب المريسيّ مرّة[٥٣].

وتتواصل أعمال الإقصاء والملاحقة حتّى في ممات هذا المخالف، فعندما تُوُفّي المريسيّ حرّض بعضهم الصبيان على الصياح معرّضين به مبشّرين خصمه بوفاته[٥٤]. وحوصرت جنازته فلم يحضرها أحدُ من أهل العلم والسنّة. ولمّا كسر أحدهم هذا الحصار وحضر الجنازة حاكموه، فلم ينج منهم إلاّ بتعليل أرضاهم وهو أنّه حضر الجنازة ليدعو على الميّت لا ليصلّي عليه[٥٥]. ثمّ يأتي دور المنام ليُتمّ دائرة التكفير المرسومة، عن طريق إبرازه لمآل هذا المخالف في الآخرة. فقد رأى أحدهم في المنام أنّ جهنّم تستعدّ لاستقبال المريسي[٥٦]، ورأى آخر إبليس في المنام فصرّح له أنّ المريسي خليفته في العراق لأنّه دعا الناس إلى ما عجز عنه عندما قال بأنّ القرآن مخلوق[٥٧].

وقد كانت كلّ هذه الروايات والأخبار التي تُنسج حول المخالف تُحكم محاصرته فكريًا واجتماعيًا، فينحسر خطابه ويضعف تأثيره وينتهي في الكثير من الأحيان بالانسحاب من الساحة الفكريّة تاركًا وظيفة التفكير وتحديد الاختيارات حكرا على أصوات معيّنة اتّخذت لها خطابات، نجحت بالتقاطها لمؤشّرات التيّار الثقافيّ والسياسيّ الذي سيُكتب له الانتصار والسيادة، وبدقّتها النصيّة الموهمة بامتلاك الحقيقة.

من هذه الزاوية سننظر في الخطاب الأصولي الذي أسّسه الشافعيّ، من حيث بنيته وطريقة تشكيله، ومن حيث تأسيسه للمعنى. ثمّ ننظر في الخطاب الأصولي المخالف له، وهو الخطاب الذي سنكشف من خلاله عن أنّ ما يعتبر بديهيًا مطلق الصحّة ليس - في الكثير من الأحيان - إلاّ اختياراً ضمن اختيارات أخرى وُجدت، إلاّ أنّه استجاب لأفق انتصارِ القوى المهيمنة فأقرّ واستمرّ، ولم تستجب فهُمّشت وشُوّهت.

١ - ٢: خطاب الشافعيّ وتأسيس سلطة النصّ:

يتّضح من نوعيّة الإشكاليّات المثارة في رسالة الشافعيّ أنّ المشغل الذي يحركها ويوجّه الاختيارات التي تكرّسها هو مشغل أصوليّ أفرزه الواقع الإسلاميّ بعد تجربة الرسول، وما فتيء يتطوّر عبر الزمن بقدر الابتعاد عن فترة الوحي. ويتمثّل في وجوب إيجاد أحكام لمسائل مغايرة عدداً ونوعًا لتلك التي احتوى الكتاب أحكامًا صريحة لها. وقد كانت مختلف الرؤى والمحاولات التشريعيّة السابقة للشافعيّ والمعاصرة له متنوّعة بتنوّع المنطلقات، وإن كانت في مجملها مشدودة إلى الهدف نفسه وهو محاولة تأطير التحوّلات الطارئة ضمن علاقةٍ ما بالنصّ. وقد كان تنوّعها بما يجرّه أحيانا من مساءلات لما يُحجب تحت عنوان البداهة، مصدر خطر على المرجعيّة الثقافيّة التي تستند إليها السلطة السياسيّة والثقافيّة القائمة وتستمد منها مشروعيّتها. فسعت هذه السلطة بكلّ الطرق إلى درء التنوّع وما يمكن أن يسبّبه من اختلاف خطرٍ، وفرض الائتلاف والتوحّد اللذين يحتكران الحقيقة ويترجم عنهما تصوّر واحد وخطاب واحد.

وجاء العمل الأصوليّ التأسيسيّ الذي قام به الشافعيّ، مبلورا لهذا التصور، ومشكلا لهذا الخطاب، بما أقرّه من اختيارات تفضي إلى سيطرة مدوّنة نصيّة محدّدة

على الواقع في جميع أبعاده. ولا تعدو هذه المدوّنة النصيّة أن تكون قراءة ما "للنصّ" بكلّ ما تخفيه عمليّة القراءة من مؤثّرات غير نصيّة.

ولتحويل هذه الاختيارات إلى مسلّمات لا يرقى إليها الجدل بنى الشافعيّ خطابه بناءً قرن فيه عمداً هذه الاختيارات بمعطيات مقدّسة في الضمير الجمعيّ وتتمتّع بسلطة غير محدودة، مدارها الترجمة عن إرادة الله وإرادة الرسول بعيداً عن إرادة البشر.

وقد كان في مقدّمة المسلّمات التي أرسى أسسها الشافعيّ، مسلّمة سلطة الحديث بعد تحويله إلى مصدر نصّيّ مقدّس على غرار القرآن. ومسلّمة أن لا إحداث لأحكام مخالفة لتوجّهات المدوّنة النصيّة المقرّرة، أي لا اجتهاد إلاّ بالقياس على النصّ المجمع عليه، فالاجتهاد عنده قياس لا غير.

١ ـ ٢ ـ ١: *سلطة الخطاب وسلطة المقدّس:*

درج القارئ الحديث على اعتبار المقدّمة في الكتب القديمة المنتمية إلى علم من العلوم المحيطة بالنصّ، مجرّد تقليد في الكتابة لا أهميّة تذكر له من حيث أنّه لا يعدو عبارات التسبيح والتعظيم التي تصحب اسم الله و اسم الرسول(٥٨). فلا ينظر إلى المقدّمة إلاّ من حيث إعلانها عن البنية العامّة للكتاب ومختلف الفصول المعتمدة.

وتبدو لنا وظيفتها أهمّ بكثير من هذه الاعتبارات الشكليّة، فهي جزء أساسيّ من الخطّة العامّة للخطاب، بل لعلّ أهمّ المسلّمات التي يسعى هذا الخطاب إلى إرسائها تتضمّن المقدّمة أسسها ومؤشّراتها.

فقد جاءت المقدّمة في رسالة الشافعيّ موضّحة الوسائل والآليات التي تستند إليها آراؤه واختياراته وتكتسب منها مشروعيّتها وقوّة أثرها في المتقبّل. وذلك من خلال المدخلين اللذين احتوتهما، الأوّل معرفي يضبط المرجعيّة الفكريّة والثقافيّة العامّة لنظريّته، والثاني منهجيّ يضبط الخطوط الكبرى لهذه النظريّة.

انبنى المدخل الأوّل على توظيف محكم لمعاني المقدّس بدءاً بالرسالة النبويّة الفاصلة بين الغيّ والهداية والداعمة للحقّ المطلق، مروراً بتميّز الدور القرشي في تبليغ هذه الرسالة، وصولا إلى مفهومَيْ الصحّة والخطأ في العلم الذي ينبغي الاشتغال به.

ليس من باب الاعتباط أن يفتتح الشافعيّ مقدّمته بالتذكير بالرسالة النبويّة في دورها التصحيحيّ للأوضاع العقائديّة السائدة قبلها، فيقابل بين الغيّ والضلال من

ناحية والهداية ونور الحقّ من ناحية ثانية. إنّ المعاني التي تبرز على السطح هي معان نمطيّة يمكن أن تنسحب على أطرٍ أخْرى حُملت عمداً على مشابهة الإطار الذي حفّ بالرسالة النبويّة. يذكّر الشافعي بأنّ الكفّار قبل الرسول صنفان: أحدهما أهل كتاب، بدّلوا من أحكامه وكفروا بالله فافتعلوا كذبًا صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحقّ الله الذي أنزل عليهم(٥٩). ويورد مجموعة من الآيات تؤكّد توعّد الله هذا الصنف من الكفّار لخروجهم عمّا ورد في الكتاب واستبدالهم إيّاه بما بدر منهم، مثل الآية: "فَوَيلٌ للّذينَ يَكْتُبُونَ الكتَابَ بأيْديهِمْ ثُمَّ يقُولُونَ: هَذَا من عنْد الله، ليشْتَرُوا به ثَمَنًا قَليلاً، فَويْلٌ لهمْ مِمَّا كَتَبَتْ أيْديهِمُ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ"(٦٠). والمعنى الذي يبرز هنا هو وجوب الالتزام بما أقرّه الكتاب لأنّ مصدره إلهيّ، ووجوب الابتعاد عمّا يبدر من الرأي لأنّ مصدره بشريّ. أمّا الصنف الثاني من الكفّار، فهو من كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا بأيديهم حجارة وخُشبا وصُوراً استحسنوها(٦١). ويحتجّ الشافعي كذلك بمجموعة من الآيات تشذب عمل الكفّار في إحداث ما لم يأذن به الله و إيكال سلطة إليه تضاهي سلطة الله. من بين هذه الآيات نذكر الآية: "واتلُ عليهمْ نَبأَ إبْراهيمَ إذْ قَالَ لأبيه وقَومه: مَا تَعبُدُونَ قَالُوا نعبُدَ أصْنَامًا فَنظَلُّ لَهَا عَاكِفينَ، قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكم إذْ تَدْعُونَ. أو يَنْفعُونَكُمْ أو يَضُرّونَ"(٦٢). والمعنى المستفاد هنا هو وجوب الالتزام بما ينزله الله وعدم ابتداع ما لم يأذن به(٦٣)، وهو ما عبّرعنه بالاستحسان(٦٤). ثمّ جاءت رسالة محمّد واضعة الحدّ لهذا الضلال والخروج عن إرادة الله، فكان خطابه خطاب الحقّ الذي أظهر دين الله وبيّن خطأ التدخّل البشريّ فيما أنزل فيه الله نصّا.

إنّ هذه المعاني التي يستحضرها الشافعي من التجربة النبويّة في إصلاحها للأوضاع، لهي المعاني المرجعيّة التي يعتمد عليها تصوّره الأصوليّ من إخضاع كلّ المسائل لما أنزل الله، وردّ التدخّل البشريّ المتمثّل في الرأي والاستحسان، مع حمل الجانب الأوّل على الهداية وحمل الجانب الثاني على الضلال. وإذاك يحتّل خطاب الشافعيّ إزاء مخالفيه موقعًا مجانسا لموقع خطاب الرسول إزاء الكفار، كما يحتلّ ما أحدثه المخالفون موقعًا مجانسا لموقع ما أحدثه هؤلاء الكفّار.

أمّا النقطة الثانية التي تبرز في المدخل المعرفيّ في مقدّمة الرسالة فهي تميّز الدور القرشيّ في دعم الرسالة النبويّة، من قبيل أنّ محمّداً خير الخلق نسبا ودارا(٦٥)، ومن

قبيل أن قوم محمّد خُصّوا بالذكر في التنزيل في مثل قوله: "وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ"[٦٦]، وقوله: "وإنّه لذكر لك ولقومك"[٦٧]. وفي آيات أخرى أثبتها الشافعيّ مدارُها تميّز عشيرة الرسول مقارنة بسائر المسلمين. وقد صرّح بهذا المعنى قائلاً: خصّ جلّ ثناؤه قومه (أي قوم الرسول) وعشيرته الأقربين في النذارة وعمّ الخلق بها بعدهم[٦٨]. وتبدو قيمة هذا المعنى مشدودة إلى حاضر الشافعيّ أكثر ممّا هي مشدودة إلى الماضي، باعتبار أنّ الأولويّة التي تمتع بها قوم الرسول مَهديّين، تقتضي منهم أن يتحمّلوا هذه الأولويّة هُداةً. وإذاك يكون الخطاب الصادر عن أطراف قرشيّة مواصلةً لخطاب الحقيقة النبويّ. ويكفي أن نورد في هذا الصدد إجماع الأصوليّين وكتّاب الطبقات على اعتبار الشافعيّ عالم قريش المقدّم، وتأكيد الخليفة العبّاسي هارون الرشيد على أن يُغلّبَ رأي الشافعيّ على آراء خصومه دائما، بل على ألاّ يُناظر، لأنّه عالم قريش[٦٩]. فتنضاف بذلك السلطة الثقافيّة إلى السلطة السياسيّة الحاصلة لقوم الرسول[٧٠].

وتأتي النقطة الثالثة التي وقف عندها الشافعيّ في مدخله المعرفيّ مكمّلة للمعاني السابقة بما تثيره من قضايا متّصلة بمفهوم العلم وشروط امتلاكه للحقيقة. ويهمّنا في هذا السياق أن نتبيّن المدلولات التي أثبتها والدوال التي اختارها في تعريفه للعلم[٧١]. يقول:

- العلم هو علم بما أنزل الله في كتابه، عَلِمَه من عَلِمَه، وجَهِلَه من جَهِلَه لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه.
- يتفاضل العلماء بمدى الإحاطة بعلم الله: الناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به (أي بما أنزل الله).
- يُستدرك علم الله نصًّا واستنباطا.
- من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًّا واستدلالاً نوّرت في قلبه الحكمة واستوجب في الدين موضع الإمامة.

جاءت المدلولات في هذا التعريف مترابطة ترابطا سببيًّا يفضي فيه المدلول إلى الذي يليه بطريقة لا تدع أمام المخاطب مجالاً للتوقف أو عدم التسليم. يتمثّل المدلول الأوّل في تحديد مجال العلم إنّه ما أنزل اللّه في كتابه. والالتزام بحدود ما أنزل الله هو

في حدّ ذاته ضمان لاكتساب الحقيقة، بينما الاشتغال بما كان مصدره بشريًا لا يستحقّ صفة العلم. ويتّضح التقابل بين مجالين: علم الله من ناحية وعلم غير الله من ناحية ثانية، وبقدر ما يتّصل الأوّل بالحقيقة يبتعد الثاني عنها. قال الشافعي: لا يعلم من جهله (أي علم الله) ولا يجهل من علمه.

ويقيم المدلول الثاني في تعريف العلم، درجات تفاضليّة داخل مجال العلم بما أنزل الله، فمنها الدنيا ومنها العليا، الأمر الذي يؤدّي إلى وجوب اتّباع الواقعين في أدنى الدرجات الواقعين في أعلاها القادرين على فهم علم الله وإفهامه لسائر الناس. إنّهم وحدهم المؤهّلون لامتلاك الحقيقة(٧٢).

ويكون بلوغ هذه الحقيقة كما جاء في المدلول الثالث بطريقتين تختلفان إجراءً وتتّحدان غاية وهي التطابق مع إرادة الله. الطريقة الأولى هي إدراك علم الله نصًّا، والثانية إدراك علمه استنباطاً. وسنرى أنّ هذا الاستنباط ليس إلاّ توليد نصّ عبر آليّة القياس حتّى لا يخرج العلم والعمل عن سلطة مقرّرة لفهمٍ ما للنصّ.

وإذا توفّرت هذه الأركان الثلاثة في العالم، وهي الاشتغال بعلم الله لتبليغ إرادته إلى الناس، والحرص على بلوغ أعلى الدرجات في العلم، والالتزام بعدم الخروج عن إرادة الله أو عن سلطة النصّ، حظي هذا العالم بالتقديم والإعلاء، فنوّرت في قلبه الحكمة واستوجب في الدين موضع الإمامة، كما جاء في المدلول الرابع للعلم.

واللافت للانتباه في الدوال التي استعملها الشافعيّ انتماؤها إلى سجلّ لغويّ واحد هو سجل المقدّس، من قبيل: ما أنزل الله، كتاب الله، علم الله، علم أحكام الله، ويحصر هذا السجلّ وظيفة العالم في الإعراب عن معان إلهيّة. ومن هذه الوظيفة يستمدّ خطابُه تماهيه مع الحقيقة، فيكفّر كلّ مخالف له. وسنجد الشافعي يكثّف سجلّ المقدّس في خطابه، خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بسياقات يُراد منها إثبات البداهة لاختيارات معيّنة.

وتترجم هذه الحدود الصارمة لما يمكن أن يعتبر علما ولمن يمكن أن يعتبر عالمًا، عن تصنيف خطير للخطابات المعرفيّة المسجّلة في البيئة الثقافيّة التي شهدها الشافعيّ، فهو يقصي إقصاءً تامًّا كلّ ما اعتبره مخالفا لإرادة الله، أو بالأحرى لمن يتكلّم باسم الله. وسنجد الشافعيّ في الرسالة يتحرّك في هذه الحدود التي رسمها فلا يعترف برأي

أو بتصوّر باعتباره علمًا إلاّ إذا كان واقعًا في مدار اختياراته. أمّا إذا كان خارج هذا المدار فهو يسكت عنه سكوتا غريبا، رغم أنّه بنى رسالته بطريقة حواريّة جداليّة تجمع بينه وبين مجادل، يورد الاعتراضات على لسانه ثمّ يشفعها بردود وافية. وقد تتبّعنا اعتراضات المجادل فلم نجد منها ما يمكن أن يمسّ فعلا بالمسلّمات المقرّرة، وإنّما هي مجرّد أسئلة تدقّق معناها وتدعمه. والحال أنّه ـ كما سنرى لاحقا ـ سُجّلت مواقف وآراء تمثّل اعتراضات جوهريّة على هذه المسلّمات وكان الشافعي على علم بها[٧٣]، لكنّه في تأسيسه للخطاب الأصوليّ الرسميّ أهملها غير معترف لها بحقّ الوجود.

أمّا في المدخل المنهجيّ من المقدّمة، فقد حدّد الشافعيّ الخطوط العامّة لنظريّته الأصوليّة، ممثّلة في الطرق المحدّدة في استخلاص الحكم من النصّ، وهي ما سمّاه بأوجه البيان، يهمّنا في هذا السياق أن نستعرض هذه الأوجه كما عبّر عنها الشافعيّ لنتبيّن كيف يقدّم فرضيّاته، يقول[٧٤]:

- الوجه الأوّل: ما أبانه الله لخلقه نصًّا.
- الوجه الثاني: ما أحكم الله فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه.
- الوجه الثالث: ما سنّ رسول الله(ص) ممّا ليس للّه فيه نصّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله (ص) والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل.
- الوجه الرابع: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ،كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم.

في هذه الأوجه يحصر الشافعي طرق التعامل مع النصّ. وقد شكّل خطابَه بطريقة توهم أنها الأوجه التي أقرّها الله. فعلاقات الإسناد في سائر الجمل قائمة على مسند إليه هو الله، ومسند هو كلّ من هذه الطرق المحدّدة، وهي لا تخرج في مجملها عن مدار النصّ. فالبيان الأوّل من النصّ، والثاني سنة مبينة للنصّ، والثالث سنة مكمّلة للنصّ، والرابع اجتهاد لتوليد نصّ من النصّ. ويصبح النصّ بذلك مرجعيّة موسّعة تحتوى عناصر، منها ما هو إلهي ومنها ما هو غير إلهي، ولكنّها تتمتّع جميعها باستمداد المشروعيّة من الله.

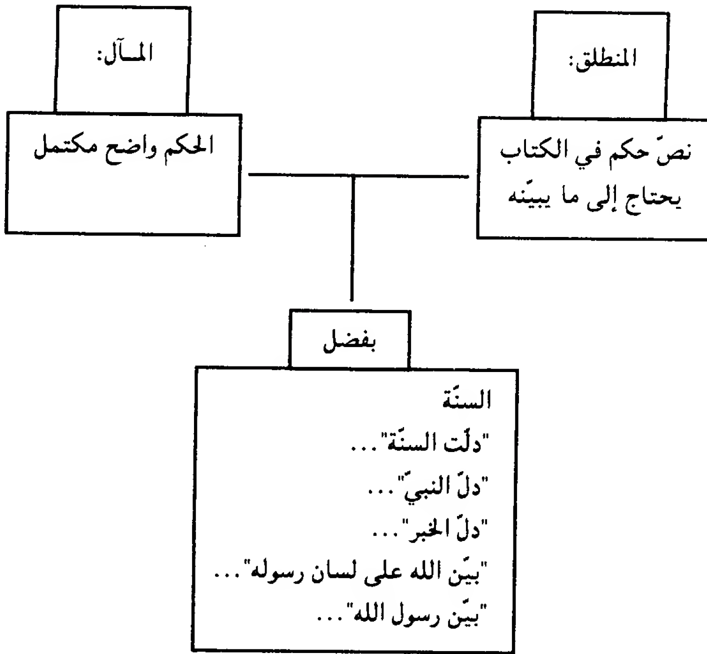
وفي الحقيقة ليس غريبًا أن يحتمي خطاب في ظلّ ثقافة دينيّة، باستمداد المشروعيّة من الله، حتّى في مقولاته هو البشريّة، ولكنّ الغريب هنا هو حرص الشافعي على إقصاء دور الرأي - أي دور الإنسان - في عمليّة التشريع للواقع حرصًا برز من خلال التأكيد على إرادة الله، ومن خلال ما صرّح به قائلاً: ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلاّ بالاستدلال... ولا يقول بما استحسن فإنّ القول بما استحسن شيء يُحدثه لا على مثال سبق(٧٥). إذاك يكون هذا الحرص رداً غير معلن على نزوع نحو تنامي العقل في الفكر الإسلامي في عصر الشافعي. ومعلوم أن المنطلقات العقليّة، تخضع البديهيات للمساءلة أولاً، وتجعل للحقيقة أكثر من وجه ثانيا، الأمر الذي يهدّد أحاديتها ومن ورائها أحاديّة السلطة المعنويّة والماديّة في المجتمع. وليس اعتباطًا أن تتردّد في خطاب الشافعي مفاهيم الوحدة في أكثر من موضوع، من ذلك قوله: أجمع المسلمون على أن يكون الخليفة واحداً، والقاضي واحداً والأمير واحداً والإمام(٧٦). ولا يمكن أن يؤكّد أحاديّة الحقيقة إلاّ من أرّقه التعدّد في الواقع الثقافيّ، وخاصّة في المجالات الخطرة، مثل مجال أصول الفقه.

وسنتتبّع فيما يلي ما يحجبه خطاب الشافعي من مقولات بشريّة سلطويّة، وراء مقولاته الإلهيّة النصيّة. ولعلّ أهمّ مقولة نصيّة تميّز بها هذا الخطاب هي مقولة حجيّة الحديث وسلطته، التي حسم بها اختلافا سُجّل في هذا الصدد، لكنّه غُيِّبَ.

١ - ٢ - ٢: *تأسيس سلطة الحديث*

يمثّل وجهان من أوجه البيان الأربعة التي ضبطها الشافعيّ البيان التشريعيّ المستمدّ من السنّة. الأوّل هو السنّة المبيّنة لما جاء في الكتاب(٧٧)، والثاني هو ما سنّ رسول الله ممّا ليس فيه كتاب(٧٨). ولم يعرض الشافعي هذين الوجهين بنفس الطريقة ونفس الأسلوب بل اتّبع مع كلّ منهما خطّة تكشف - عند إخضاعها للدرس - عن موطن الإشكال ومركز الثقل المعنويّ.

فمع السنّة المبيّنة للكتاب، ركّز الشافعي التحليل على الأمثلة الفقهيّة التوضيحيّة متبعاً في عرضها بنية قارّة، المنطلق فيها فرض من الفروض التي جاءت في الكتاب مجملة أو غير واضحة أو غير مكتملة الأحكام، والمآل نفس هذا الفرض وهو واضح مفصّل الأحكام سهل التطبيق. والفضل في ذلك يعود إلى السنّة. ويمكن أن نوضّح هذه البنية كما يلي:



وتتعدّد الأمثلة المتعلّقة بالعبادات خاصّة، من وضوء وتيمّم وصلاة وزكاة وحجّ وغيره... إلى درجة أنّ الشافعيّ يختمها محيلا على كثرتها في القرآن والسنّة(٧٩). وهذه الكثرة المؤكّدة هي التي تبرّر اقتصار الخطاب في هذا الصدد على التحليل الإجرائي وابتعاده عن التحليل النظريّ الإشكاليّ المنتظر عادة في مستوى حجيّة مصدر تشريعيّ غير الكتاب حتّى وإن كان مبيّنا عنه. ولذا جاء الخطاب في هذه المرحلة هادئا تقريريًا يربط المعطيات ببعضها البعض ربطا دقيقًا دون أن يثير مشكلة المشروعيّة التي تستند إليها هذه المعطيات. ولعلّ هدوء الخطاب هنا من هدوء المرجعيّة الثقافيّة التي ينطلق منها، وهي مرجعيّة لم تعرف إشكاليات للسنّة من هذا الوجه في علاقتها بأحكام الكتاب، وإنّما عرفتها من أوجه أخرى أصبحت فيها السنّة شرطًا هامًا لتبرير اختيارات وممارسات كرّستها أطراف سلطويّة، لعلّ معظمها اختيارات لم تجد لها في الكتاب مستنداً فأحدثته في السنّة ورفعتها إلى مستوى الكتاب.

ومن هذه الزاوية بالتحديد نجد خطاب الشافعي في وجه البيان الثالث وهو السنّة المشرّعة لما ليس فيه كتاب يتغيّر تمامًا متّخذاً خطّة مقابلة للخطّة المتبعة في عرض

الصنف الأوّل من السنّة وهو المبيّن عن الكتاب. فقد غابت الأمثلة الفقهيّة وما تمثّله من تحليل إجرائيّ ليبرز التحليل النظريّ الذي يطرح بتوسّع إشكاليّة الحجيّة ومستنداتها. ويتحوّل مركز الثقل المعنويّ من مجرّد الإيضاح عبر تقديم المعطيات إلى وجوب البحث في حجيّة هذه المعطيات أوّلا وبالأساس. فيتحوّل تبعًا لذلك هدوء الخطاب إلى توتّر جداليّ ظهرفي مواطن عديدة، أبرزها الالتجاء إلى توظيف الأدلّة، ولا يمكن أن يحتاج إلى إثبات الدليل إلاّ الخطاب الذي يجادل ويردّ على من يخالفه ويريد الإقناع بما يقدّم. يقول الشافعي: إنّ ما منّ الله به على العباد من تعلّم الكتاب والحكمة دليل على أنّ الحكمة سنّة رسول الله(٨٠). ويقول: إنّ فرض اللّه على خلقه طاعة رسوله دليل على أنّ البيان في الفرائض المنصوصة في كتاب الله من أحد هذه الوجوه... منها ما يبيّنه عن سنّة نبيّه، بلا نصّ كتاب(٨١). ومن مظاهر التوتّر الجدالي كذلك توظيف أسلوب التلازم الذي يؤدّي فيه تسليم المخاطب بالمنطلق إلى ضرورة تسليمه بالنتيجة: من قبل عن الله فرائضه قبل عن رسول الله سننه... ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل(٨٢). فالقبول عن الله يوجب القبول عن رسوله، سواء في ذلك ما نزل به الوحي وما لم ينزل به. وكأنّنا بتأكيد الشافعيّ على المماهاة بين ما يصدر عن الله وما يصدر عن الرسول، يحوّل علاقة الإضافة في المركّب رسول الله إلى علاقة بدليّة يستوي طرفاها فيما ينسب إليهما. وقد برز هذا التأكيد أيضا في الحضور المكثّف لأسلوب التكرار المعنويّ، إذ تتغيّر الدوال والمدلول واحد، ليس فقط بين فقرات هذا الباب، بل بين كلّ الأبواب المخصّصة للسنة، من قبيل: باب بيان فرض الله في كتابه اتّباع سنّة نبيّه(٨٣)، باب فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها(٨٤)، باب ما أمر الله من طاعة رسول الله(٨٥)، باب ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتّباع ما أوحى إليه، وما شهد له به من اتّباع ما أمر به، ومن هداه، وأنّه هادٍ لمن اتّبعه(٨٦)، علاوة على تكرّر هذه المعاني في أبواب أخرى وتحت عناوين أخرى في كامل الرسالة. ولا يمكن أن يُبرّر هذا الحضور المعنويّ المكثّف في الخطاب إلا بالغاية التأسيسيّة لمعنى لم يستقرّ بعد، فهو يُعطى من البروز والهيمنة النصيّة ما يخوّل له السيادة. وغير خاف أيضًا ما في هذا الخطاب من استناد إلى إرادة الله لإقرار حجيّة المعنى الذي يؤسّسه. ومتى تعلّق الأمر بالإرادة الإلهيّة بطلت كلّ

مطالبة بالتبرير والاحتجاج، "لا يُسْأَلُ عَمَّا يفْعَلُ وَهُمْ يُسأَلُونَ"(٨٧). بهذه الآية يتوّج الشافعيّ سلسلة الحجج التي ساقها.

هكذا كانت بنية الجدال واضحة في الخطاب، رغم أنّه لا يصرّح بوجود مخالف، أو أنّ في المسلّمة التي يطرح خلافا. ويكشف حضور هذه البنية أن الشافعيّ ينتصر لرأي محدّد ويبرّره في نفس الوقت الذي يقصى فيه آراء أخرى هي تلك التي كان ينطلق من الردّ عليها في تأسيسه لاختياراته. إنّها آراء مبعدة من المساحة النصيّة المؤسّسة، لكنّها حاضرة بقوّة في المساحة الثقافيّة المتنوّعة والسائدة، ممّا جعل أصداءها تضرب تخوم النصّ الذي كان ينشيء مقوّماته بالتمايز عنها، فيرد عليها من حيث أراد تجاهلها وإقصاءها.

ولم يقتصر خطاب الشافعي في مهمّته التأسيسيّة على إقصاء آراء ومواقف كانت واضحة في اختلافها عمّا يؤسّس له، بل همّ - ولعلّه بدرجة أخطر - جملة المعاني والدلالات التي تكوّن رصيداً ثقافيًّا حاصلاً ومتعارفًا عليه إلى حدود عصره. لقد قام الشافعي بتحويلات دلاليّة هامّة داخل هذا الرصيد منشئًا بذلك جهازا مفهوميًّا واصطلاحيًّا يمثّل نقاط الارتكاز في منظومته، ووسائله الناجعة في فرض الائتلاف حول مسلّمات معيّنة. ويتمثّل عمله هذا في تغييب مفاهيم حاصلة لا تخدم توجّهه الفكريّ، مع الحفاظ على الاصطلاحات وتحميلها مفاهيم جديدة.

أوّل هذه المصطلحات، مصطلح الطاعة الواجبة تجاه الرسول. فقد انطلق منه الشافعي ليؤسّس حجيّة السنّة عموما. ذكر أوّلاً مجموعة الآيات التي تنصّ على وجوب طاعة المسلمين للّه كما تنصّ على وجوب طاعتهم للرسول، منها: "وما كان لمُؤمنٍ ولا مُؤْمنةٍ إذَا قَضَى اللهُ ورسُولُهُ أمْـراً أنْ يكونَ لهُمُ الخيرَةُ منْ أمْرِهِمْ، وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقد ضَلَّ ضلاَلاً مُبيناً"(٨٨). ومنها: يا أَيُّهَا الذينَ آمَنوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَسُولَ وأُولِي الأمرِ منْكُمْ"(٨٩). ويؤكّد من خلال كلّ الآيات التي وظّفها في هذا الصدد أنّه لا يصحّ إسلام إلاّ بتوفّر الطاعة المزدوجة لله وللرسول. ومن هذا المعنى يمرّ إلى تأكيد المعنى الجديد الذي يروم تأسيسه، فيميّز تمييزا واضحًا بين موضوع طاعة الله وموضوع طاعة الرسول. فطاعة الله فيما نزل به كتابه، وطاعة الرسول في سنّته. وهذا تمييز لا يتماسك كثيراً إذا ما ربطناه بمرحلة نزول القرآن وعمل الرسول على نشره

وحمل العباد على العمل به. فموضوع الطاعة إذّاك واحد لا ينشطر إلى اثنين، ومعناه اتّباع الرسول فيما يبلّغه من الوحي أي الكتاب. ولا يمكن إذّاك الحديث عن سلطة موازية لسلطة الكتاب، هي خاصّة بالرسول، والله يأمر بطاعة الرسول فيها إلى جانب أمره بطاعته هو. أمّا في عصر الشافعيّ فقد ظهرت أو أُظهرت هذه السلطة الخاصّة بالرسول وانشطرت الطاعة بوضوح إلى طاعة خاصّة بالله فيما أنزل، وأخرى خاصّة بالرسول فيما سنّ أو فيما حُمل على أنّه سنّه. فكان هذا التحويل الدلاليّ الذي قام به الشافعيّ خادمًا لما يروم تأسيسه.

وعلاوة على مصطلح الطاعة، اهتمّ الشافعيّ أيضًا بمصطلح آخر راهن على قيمته في إثبات حجيّة السنّة، هو مصطلح الحكمة، إنّه الدليل النصيّ الوحيد الذي يمكن من خلاله إثبات أنّ السنّة ـ مثل الكتاب ـ من لدن الله، فقد قرن الله في آيات عديدة بين الكتاب والحكمة آمراً بأن يُتبّعا. واستشهد الشافعيّ بسبع آيات تحتوي كلّ منها على تجاورٍ سياقيٍ ودلاليّ واضح بين الكلمتين[٩٠]، ويستنتج من ذلك أن لا معنى للحكمة في هذه الآيات إلاّ السنّة، يقول: لأنّ القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز ـ والله أعلم ـ أن يُقال الحكمة هاهنا إلاّ سنّة رسول الله[٩١]. ويكشف هذا الجزم في معنى الحكمة ورفض أيّ معنى آخر مغاير، عن اختلاف مسجّل في هذا الصدد. وهو اختلاف بين مفسّري القرآن تبيّنّاه من خلال النظر فيما يورده تفسير الطبري من معانٍ مختلفة، منها ما يتّفق مع ما ذهب إليه الشافعي، عن قتادة: الحكمة أي السنّة[٩٢]. ومنها ما يعارضه: قال بعضهم: الحكمة هي المعرفة بالدين والفقه فيه. عن ابن وهب قال: قلت لمالك: ما الحكمة؟ قال المعرفة بالدين، والفقه في الدين والاتباع له[٩٣]. ويبدو هذا الرأي الثاني الذي يردّ عليه الشافعي دون أن يذكره، أكثر اقترابًا من مفهوم الحكمة عامّة، كما تردّد استعماله في كامل القرآن، وأثبته الطبريّ عن المفسّرين المعاصرين للشافعي: حدّثني يونس قال: أخبرنا ابن وهب قال: قال ابن زيد في قوله: "الحكمة"، قال: و"الحكمة" الدين الذي لا يعرفونه إلاّ به صلى الله عليه وسلّم يعلمهم إيّاها. قال: "والحكمة" العقل في الدين، وقرأ:

"ومنْ يُؤتَ الحِكْمَةَ فقَدْ أوتي خَيْراً كَثيراً"[٩٤]، وَقَالَ لعيسَى: وَ"يُعلِّمُهُ الكِتَابَ والحِكْمَةَ وَالتَـوْرَاةَ وَالإنْـجِيلَ"[٩٥] وَقـرأ ابن زَيد: "واُتْلُ عَلَيْـهِمْ نَبَأَ الذِي آتَيْـنَاهُ آيَاتِنَا فـانْسَلَخَ مِنْهَا"[٩٦]. قـال: لم ينتـفع بالآيات، حيث لم تكن معـهـا حكمة. قـال: والحكمـة شيء يجعله الله في القلب ينورّ له به[٩٧]. الحكمة بهذا المعنى هي المعرفة بالدين عموما أو هي درجة متقدّمة من درجات المعرفة. وبذلك تكون مستبعدة من أن تكون مرادفًا للسنّة كما أرادها الشافعي[٩٨]، لكنّه يؤكّد أن الحكمة المذكورة في القرآن مجاورةً للكتاب لا يمكن أن تكون إلاّ السنّة بطريقة استدلاليّة هي ضرب من الدوران في الحلقة نفسها، إذ تتحوّل المسلّمة المطلوب البرهنة عليها إلى برهان. فبما أنّ الكتاب فرض، والحكمة التّي ذكـرت مع الكتاب هي أيضا فـرض، وبما أنّه لا فـرض إلاّ الكتاب والسنّة، فالحكمة هي السنّة لا غـيـر، حيث يقول: ذلك أنّها (أي الحكمة) مقرونة مع كتـاب الله، وأنّ الله افترض طاعة رسوله، وحتّم على الناس اتّباع أمره ـ فلا يجوز أن يُقال لقول: فرضٌ، إلاّ لكتاب الله ثمّ سنّة رسوله[٩٩]. هكذا يحدّد الشـافعيّ للكلمات المعاني التي تتـمـاشى واختـيـاراته، ويردّ بكلّ حزم مـا يخـالفـهـا حتّى وإن كـان مـعـانيـهـا الأصليّة، وذلك بإخضاعها لتحويلات دلاليّة كانت ضروريّة بالنسبة إلى مشروعه.

ولم يقتصر عمل الشافعي على نحت الجهاز الاصطلاحيّ والمفهوميّ المناسب بل شمل أيضا تحديد المجال الدلاليّ لبعض الآيات بطريقة تدعم ما يروم تأسيسه من حجيّة للسنّة. ولعلّ مـا دفعه إلى هذا التحديد هو غياب حجّة نصيّة واضحة تسمح باعتبار السنّة موازية للقرآن تشريعًا. فلجأ إلى آيات ذات معان ممكنة التشكيل والتوجيه نحو سلطة السنّة، فاستند إليها مقدّما المعنى الذي يحدّده لها بديهيًا. وسنقف في هذا الصدد عند آيتين من سورة النور، وظّف الأولى في باب بيان فرض الله في كتابه اتباع سنّة نبيّه[١٠٠]، ووظّف الثانية في باب ما أمر الله من طاعة رسول الله[١٠١]. وقد انتقى الشافعي من الايتين ما يلي: "إنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الذينَ آمَنُوا باللهِ ورَسُوله، وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أمرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ... لاَ تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَسُولَ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا، قَدْ يَعْلَمُ اللهُ الذينَ يَتَسَلَّلُونَ منكُمْ لِوَاذاً، فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ"[١٠٢]. يحتفظ الشافعي من الآيتين بمعنيين هما وجوب الالتزام بما يصدر عن الرسول، وعدم مخالفة أمره. وكلّ منهما صالح

لأن يُحمل على أمر الله بوجوب اتّباع السنّة. وعندما ننظر فيما لم يذكره من الآية الأولى وهو: "إنّ الذينَ يستأذنونَكَ أولئك الذينَ يؤمنون بالله ورسوله، فإذا استأذنوكَ لبعضِ شأنهمْ فأذَنْ لمنْ شئتَ منهمْ واستغفرْ لهُمُ اللّهَ إنّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ"، نجده يحمل مؤشّرات نصيّة لدلالة حدثيّة بسيطة أطرافها: أمرٌ من الرسول إلى المسلمين بإنجاز عمل ما، وانصراف جماعة منهم عن هذا العمل إمّا بإذن من الرسول أو بغير إذن، والله يتوعّد المنصرفين بغير إذن. وقد رأينا في القسم الأوّل، أنّ أسباب نزول الآيتين كما جاءت في السيرة النبويّة، توضّح أنّ الإطار والمعنى هما حادثة حفر المسلمين لخندق حول المدينة لمّا عزمت على مهاجمتهم قريش وحلفاؤها. وقد كان من المسلمين من تعرض له حاجة فيستأذن في الانصراف، ومنهم من يضعف فيغادر خلسةً، وفي هؤلاء نزلت الآيتان[١٠٣]. وتُضعف هذه المعطيات الحدثيّة المفاهيم التي رامها الشافعيّ من أمر الله باتّباع سنّة الرسول وارتقاء هذه السنّة إلى مستوى الكتاب. ولذلك فهو يتجاهل المعاني الأصليّة، ويثبت مكانها معاني جديدة تنسجم مع منظومته.

ولكن يظلّ كلّ مصدر نصيّ يُراد منه أن يتحوّل إلى سلطة تشريعيّة، مطالبًا بضرورة الانسجام بين مكوّناته وإلاّ فقد معنى سلطته، فكيف يقع العمل بمقتضى مصدر قائم على اختلافات متفاوتة النسب؟ وقد كان نصّ السنّة الموسّع يشهد هذه الاختلافات التي تراوحت بين الهيّن والخطير في أكثر من مجال. ولهذا وجدنا الشافعي في الرسالة يهتمّ بعد الاستدلال على حجيّة السنّة من حيث المبدأ بحلّ مشكلة الاختلاف بين الأحاديث. ولم يقلّ المجهود الذي بذله في هذا الصدد عمّا بذله في الجوانب السابقة، ليقنع بالانسجام داخل نصّ السنّة الكبير. وقد خُصّصت أبواب عديدة في الرسالة لهذا الموضوع[١٠٤]. ممّا يعكس أهميّته في المستوى الإجرائي، ومن ورائه في المستوى الأصوليّ.

وقد كان كلّ المجهود الذي بذله الشافعيّ مشدوداً إلى غاية واحدة هي المرور من ظاهرة الاختلاف في الأحاديث إلى الانسجام. وذلك بالنسبة إلى الرصيد الحاصل الذي يقرّ بصحتّه أهل السُنّة. أمّا إذا كان ممّا روته الزنادقة[١٠٥] فالشافعي لا ينظر فيه. ولتأكيد حقيقة الانسجام بين مختلف الأحاديث أقام عدّة احتمالات: الاحتمال الأوّل يعتمد آليّات القراءة الخاصّة بالقرآن لقراءة نصّ الحديث، وهي الناسخ والمنسوخ،

والخاصّ والعـامّ، إذ يمكن أن يكون الاختـلاف الظاهر من باب مـا نُسخ، فـوجب إذّاك تحديد طرفي النسخ. يقـول: وأمّا الناسـخة والمنسوخة من حديثه فـهي كـما نـسخ الله الحكم في كتابه بالحكم غيره من كتابه عامّة في أمره، وكذلك سنة رسول الله تُنسخ بسنّته(١٠٦). وقد لجأ الشافعي إلى هذا الاحتمال عندما واجه أحاديث مختلفة المتن صحيحة سلاسل السند. ولمّا كان متعذّرا ردّ هذه السلاسل الموثّقة وما تنقله من أخبار، لم يبق إلاّ أن تكون الأخبار المختلفة ناسخة لبعضها البعض.

كما يمكن أن يكون الاختلاف من باب العامّ أريد به العامّ أو العامّ أريد به الخاصّ، لكنّ السامع لا يدرك ذلك فيظهر له الاختلاف. يقول الشافعي: ورسول الله عربيّ اللسان والدار، فقد يقول القول عامًّا يريد به العامّ و عامًّا يريد به الخاصّ، كما وصفت لك في كتاب الله(١٠٧).

ويؤدّي توحيد الشافعي لآليّات القراءة بين نصّ القرآن ونصّ السنّة وظيفتين، الأولى مباشرة وهي إيجاد مخرج لظاهرة الاختلاف بين الأحاديث، والثانية غير مباشرة وأهمّ من الأولى وهي تكريس قداسة النصّ الثاني عبر الخطاب، بأن يُستعمل معه الجهاز الاصطلاحيّ الخاصّ بالنصّ الأوّل القرآن. فيحمل المخاطب هذا على ذاك ويتمثل النصّين بالكيفيّة نفسها.

ولمّا كان موطن الإشكال في حجيّة السنّة كامنا في الصنف الذي تشرّع فيه لما لم يرد في الكتاب، فإنّ الشافعي يردّ بحدّة مقياسا ذهب إليه مخالفوه وهو عرض المختلف من السنّة على القرآن، ليُقْبَلَ ما وافقه منها ويُرَدَّ ما خالفه. ويستند من ذهب هذا المذهب إلى الحديث التالي: ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته وما خالفه فلم أقله(١٠٨). وكان ردّ الشافعي لهذا الحديث من طريق السند، قال: ماروى هذا أحدٌ يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر، فيقال لنا: قد ثبّتم حديث من روى هذا في شيء. وهذه أيضا رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء(١٠٩). ولكن الواضح في طريقة ردّ الشافعي أن المنطلق هو عدم قبول المتن في الحديث، لأنّه يمسّ بحجيّة السنّة المشرِّعة مع الكتاب، بينما سبب الرفض المصرَّح به هوعدم استقامة السند من أكثر من وجه. وليس من قبيل الاتّفاق ألاّ يرضى الشافعيّ عن سند حديث يتعارض ومسلّماته. والطريف في هذا الحديث أنّ قسما من

المحدثين السنّيّين يقبله[١١٠]. ممّا يبيّن أنّ الشافعيّ - في عمله التأسيسيّ - يعيد ترتيب الرصيد المعرفي السنّيّ نفسه، سواء في ذلك مجال الحديث أو مجال تفسير القرآن. ويورد في المقابل الموقف الصحيح للرسول في هذا الصدد ممثّلا في الحديث التالي: لا ألفينّ أحدكم متكئًا على أريكته يأتيه الأمر من أمري ممّا أمرت به أو نهيت عنه، فيقول لا أدري، ما وجدنا في كتاب اللّه اتّبعناه[١١١]. ويوثّق الشافعيّ هذا الحديث بسلسلة سند متّصلة الحلقات إلى الرسول باعتبار ذلك من شروط الصحّة، ويسكت عمداً عن الاختلاف الحاصل بين المحدّثين حول هذا الإسناد بالذات[١١٢]. أمّا من حيث المحتوى، فهذا الحديث صريح في ردّه على الحديث السابق من ناحية، ومعانيه أقرب إلى عصر الشافعي وما شهده من إشكاليّات السنّة، من ناحية ثانية، إذ كيف يحتجّ الرسول على اتّباع بعض المسلمين لما جاء في الكتاب وعدم اتّباعهم لأمره؟ إنّ احتجاجًا من هذا القبيل يفيد تمييز الرسول نفسه بين طاعة الله فيما يأمر به كتابه، وطاعته هو فيما يأمر به، على اعتبار كلّ من المصدرين مستقلاً في مشروعيّته. وهذا تمييز غريب يبدو أقرب إلى من وضع سلطةً للسنّة لاحقًا، منه إلى الرسول الذي يقدّم نفسه في كلّ الأحوال مبلّغا لرسالة الله، ولا يقيم أيّة سلطة موازية لها.

ثمّ كيف يُفهم احتجاج الرسول على مسلمين عملوا بكتاب الله ولم ينظروا إلى أوامره؟ هل يمكن أن يثير المسلمون في حضور الرسول - والوحي متواصل النزول - إشكاليّة المصدر فيما يبلّغه الرسول؟ إنّ هذا التّمييز هو معنى أقرب ما يكون إلى إشكاليات العصر الذي تأسّست فيه سلطةٌ للسنّة، لكنّه أُسقِط على الأطراف الماضية بحثا عن مشروعيّة فُقدت في الحاضر.

أمّا الاحتمال الثاني الذي ذهب إليه الشافعي لحلّ مشكلة الاختلاف في الأحاديث فهو يهمّ ناقل الحديث ومتقبّله. فكلّ الأحاديث في الأصل متّفقة ولكن دخلها الاختلاف من تقصير يبدو من ناقل الحديث، من قبيل أن يؤدّي عنه (أي الرسول) المخبر الخبر متقصّى، والخبر مختصراً، فيأتي ببعض معناه دون بعض[١١٣]، ومن قبيل أن ينقل جوابًا لم يحضُر سؤاله الذي طرح على الرسول، ممّا يؤثّر في فهم المقصود بذلك الجواب[١١٤]، ومن قبيل أن يسنّ الرسول في الشيء سنّة وفيما يخالفه

أخرى[١١٥]، ولكنّ الناقل لهذا وذاك لا يدرك اختلاف موضوعيهما، إلى غير ذلك ممّا ذكره الشافعي من أوجه الخلل المتطرّق إلى الأخبار من باب النقل. ويتوسّع في تحليل أمثلة ممّا يبدو مختلفًا من الأحاديث، ليثبت أنّه ليس كذلك. ويعتبر ناقصَ العلم كلَّ من يعتقد أن الأحاديث متعارضة فعلا، شارحا في المقابل مختلف الوسائل التي ينبغي أن تعتمد لفهمها الفهم الصحيح[١١٦]. يقول: إنّ قول: ما فرّق بين كذا وكذا؟ فيما فرّق بينه رسول الله، لا يعدو أن يكون جهلاً ممّن قاله، أو ارتيابًا شراً من الجهل، وليس فيه إلاّ طاعةُ الله باتّباعه[١١٧]. ورغم توسّع الشافعيّ في تحليل أوجه التصرّف في الأحاديث، المتأتّية من الناقل، فإنه لم يتجاوز الأوجه التي تحصل عن "حسن نيّة" منه، فتصرّفه هو من باب إكراهات فرضتها ظروف الاستماع المجزوء للحديث. ويسكت سكوتا تامًا عن "التصرّف المعتمد" في الأحاديث والمتأتّي من عوامل مختلفة تؤثر في هذا الناقل فيشكّل الحديث تبعًا لهدف يروم تحقيقه. وهذا النوع من التصرّف المتعمّد، قد وجد اهتماما بالغا من قبل المخالفين الذين ردّوا حجيّة الحديث، كما سنرى لاحقًا.

ويتمثّل الاحتمال الثالث الذي طرحه الشافعي لحلّ ظاهرة التعارض بين الأحاديث، في اقتصار الاختلاف بينها على المستوى اللفظي، دون أن يكون له تأثير في المعنى العامّ، وذلك باستثناء أحاديث الأحكام. فيجعل مقبولا أن تختلف الصياغة اللغويّة في سائر الأحاديث، وممنوعًا فيما همّ الأحكام منها. يقول: وكلّ ما لم يكن فيه حكمُ فاختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه[١١٨]. ويحتجّ لإمكان هذا الاختلاف اللفظيّ بتجويز الرسول اختلاف القراءات في القرآن، قال: فإذا كان الله لرأفته بخلقه أنزل كتابه على سبعة أحرف، معرفةً منه بأنّ الحفظ يزلّ، ليُحلّ لهم قراءته وإن اختلف اللفظ فيه، ما لم يكن في اختلافهم إحالةُ معنى، كان ما سوى كتاب الله أولى أن يجوز فيه اختلاف اللفظ ما لم يُحل معناه[١١٩]. إنّ إجازة الشافعيّ لاختلاف اللفظ في الأحاديث التي لا تتعلّق بالأحكام - حملاً لها على اختلاف القراءات في القرآن - هي ضرب من مسايرة واقع وتبريره، لأنّ الاختلاف اللفظيّ الذي هوّن من شأنه إلى هذا الحدّ يؤثّر عمليًا بنسب متفاوتة في المعنى المستفاد، ويثبت - من خلال حالات الاختلاف العارضة بين روايات ينبغي أن تقبل لأنّ رواتها من الثقات المقدّمين - أنّ الصياغة اللفظيّة بعيدة عن أن تكون من صياغة

الرسول. كما أنّ تجويز الشافعي للاختلاف اللفظيّ في غير أحاديث الأحكام هو ضرب من الإقرار برصيد ضخم من الأحاديث قد تشكّل بعدُ وشمل الاختلاف اللفظيّ فيه ما يخصّ الأحكام وغيرها. الأمر الذي حمل الواضعين الأولّين لعلم اللغة - وهم معاصرون للشافعيّ- مثل سيبويه وأبي عمرو بن العلاء، والخليل والكسائي والفرّاء وغيرهم... على رفض الاستشهاد بالحديث. فقد كانوا واضحين من هذه الناحية وصرّحوا بأنّ نصّه ليس نصّ الرسول[١٢٠]، سواء في ذلك أحاديث الأحكام وغيرها. فتجويز الاختلاف في صنف وعدم تجويزه في آخر لا معنى له - من ناحية عمليّة - بالنسبة إلى اللغويّ، لأنّه لا يتطابق مع واقع الحال. ثمّ إنّ مقياس التجويز هو مقياس خاصّ بمنتج النصّ لا بمتقبّله لأنّ دور المتقبّل في الحقيقة لا يتجاوز القبول والتبرير ـ كما فعل الشافعي ـ أو النقد والرفض ـ كما فعل المخالفون له.

بهذه الاحتمالات وغيرها سعى الشافعيّ إلى حلّ مشكلة التعارض في الحديث حتّى تستقيم سلطته التشريعيّة، علاوة على توظيفه المحكم للأدلّة الواردة في الكتاب. وهكذا تصبح المرجعيّة النصّية الموسّعة - قرآنًا وسنّة - المنطلق الوحيد للتشريع، باعتبار أنّ مرجعيّة القرآن محدّدة بقراءة واحدة صحيحة، كما أنّ مرجعيّة السنّة محدّدة بمدوّنة أحاديث حظيت بالتسليم والإعلاء مع إقصاء ما عداها. ويصبح البيان مع الشافعي مشروطًا بنصّ ذي أبعاد ثابتة في جميع الحالات، كما يبيّنه الرسم التالي:

ما يبيّنه نصّ الكتاب

ما يبيّنه نص السنّة من نصّ الكتاب

ما يبيّنه نص السنّة من نصّ الكتاب

ما يستنبط من النصّ قياساً، لإقرار نصّ شبيه

وبذلك يصبح النصّ شاملا ـ بالفعل وبالقوّة ـ لكلّ التشريعات التي يحتاج إليها المسلم والمجتمع الإسلامي، مهما اختلف المكان وتعاقب الزمان، كما يؤكّد ذلك الشافعي قائلا: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها(١٢١). وقد أثبت في مرحلة أولى أنّ هذا الدليل جاء عن طريق السنّة، وسيثبت في مرحلة ثانية أن هذا الدليل أيضا هو القياس على النصّ، حتّى لا يخرج الواقع ـ ما كان منه وما يكون ـ عن إرادة المتكلّم باسم النصّ.

١ ـ ٢ ـ ٣: *الاجتهاد قياس على النصّ:*

يمثّل الاجتهاد وجه البيان الرابع من الأوجه الأربعة التي ضبطها الشافعيّ، وينفرد عنها بخاصيّة هي "غياب النصّ" في الموضوع المشرّع له لأنّ نصوص الأحكام مهما تعدّدت في الكتاب أو السنّة تظلّ محدودة، بينما يطرح الواقع المتحوّل عدداً غير محدود من المسائل، ولذلك فهو يتطلّب باستمرار تحييناً لتشريعاته، ومن هذه الزاوية يمكن أن يحاصر الواقع المدوّنة النصيّة – المقرّرة والثابتة – بالمحدوديّة والنسبيّة. ولعلّ هذه أكبر إشكاليّة واجهها الشافعيّ في تأسيسه الأصوليّ. فلئن كان في تأسيسه لسلطة الحديث يواجه مواقف مخالفة نجح في إقصائها عبر توظيف آليّات الخطاب المقدّس، فإنّه في تأسيس سلطة القياس يواجه معطيات واقعيّة راهنة يصعب ضبطها، وأخرى مستقبلة يتعذّر التنبؤ بها. ومع ذلك فقد واجهها بأن أهمل مقتضياتها التاريخيّة وأخضعها في المقابل لمقتضيات نصيّة تضمن البقاء ضمن قوالب تشريعيّة صيغت سلفا في إطار اختيارات معيّنة.

وقد كان الشافعي واضحا صارما في رسم حدود المسائل التي تدخل في باب الاجتهاد أو القياس، إنّها مسائل لم يرد فيها نصّ. أمّا ما ورد في شأنه نصّ فذاك يخرج تماما عن هذا الباب. وقد سعى إلى إقامة حدود فاصلة بين مختلف المجالات التشريعيّة المرتبطة بأوجه البيان، بطريقة تمنع التداخل بينها وتحافظ على الاتّجاه الهرميّ للسلطة. إذ يبدأ بما بيّنه الكتاب، ثمّ ما بيّنته السنّة من الكتاب، ثمّ ما بيّنته السنّة مع الكتاب، ويختم بما وجب فيه الاجتهاد. ويسحب الشافعي التدرج الذي بناه لطرق التشريع، على المواضيع المشرّع لها نفسها، وكأنّ بداهة هذا من بداهة ذاك. والحال أن حصره الاجتهاد فيما لا نصّ فيه اختيار منه تقابله اختيارات أخرى مخالفة

له سكت عنها تمامًا، أبرزها الاختيار التشريعيّ لعمر بن الخطّاب حيث قام على اجتهاد موسّع، همّ ما لم يرد فيه نصّ، كما همّ ما ورد فيه نصّ - قرآنا كان أم سنّة - عماده في ذلك المقاصد وما يقتضيه الواقع الجديد من مسايرة(١٢٢). ونكاد نجزم بأنّ الشافعيّ يعلم جيّداً بما قامت عليه التجربة العمريّة التي سكت عنها وأقصاها، معتمدين بالأساس على مواطن التوتّر العديدة التي خلقتها في خطابه، كلّما تحدّث عن عمر وبعض أعماله التشريعيّة(١٢٣)، كما سنرى لاحقًا.

وبقدر ما أحكم الشافعيّ غلق باب الاجتهاد فيما ورد فيه نصّ فتحه على ما لم يرد فيه نصّ فتحا مضبوطا مقنّنا لا يعدو العمل التشريعيّ فيه توليد جديد من قديم. ودأب في كلّ الفصول التي عقدها للاجتهاد، على الربط بينه وبين القياس إلى درجة المماهاة بينهما، ولننظر في المحاورة التالية التي عرّف فيها هذين المصطلحين:

- قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟
- قلت: هما اسمان لمعنى واحد.
- قال: فما جماعهما ؟
- قلت: كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمُ ـ اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس(١٢٤). إنّ هذا الحرص على توحيد المفهوم بين المصطلحين هو حرص على إبعاد معنى غير مرغوب فيه يدور في الحقل الدلالي للاجتهاد، وهو الإحداث. فإحداث جديد قد يؤدّي إلى مخالفة القديم مهدّداً بذلك سلطة مرجعها هذا الفهم القديم بالذات. ولا يمكن أن يحصل إبعاد هذا المعنى إلاّ بإدخال معنى القياس في الاجتهاد، أي معنى الاتّباع لأنموذج بعينه(١٢٥). وفي هذا الاتّجاه سيطوّر الشافعي نسق الاستدلال على أنّ الاجتهاد قياس. فابتدأ بتحديد مشروعيّة هذا المصدر التشريعيّ، ثمّ أوضح غايته، وهي بلوغ الحقيقة المحدّدة سلفا والتي ينبغي على المجتهد الكشف عنها. ثمّ أوضح وسيلته وهي استعمال ما حبا به الله البشر وهو العقل.

يستعمل الشافعي لتثبيت مشروعيّة الاجتهاد بالمعنى الذي ضبطه له، مصطلح الفرض وهو ما كان مصدره إلهيّا ملزما، فالعمل بالكتاب فرض، والعمل بالسنة

فرض، ثمّ الاجتهاد لتحصيل ما لم يرد فيهما ـ مع البقاء في حدودهما ـ فرض أيضًا، يقول: ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم(١٢٦). وسعى إلى إيجاد أدلّة من القرآن يثبت من ورائها هذا الفرض ونوعيّته. فقدّم الآيات الثلاث التالية:

- "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ"(١٢٧).
- "وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ."(١٢٨)
- "عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ."(١٢٩)

وتحيل كلّ من هذه الآيات على معنيين يبرزان من خلال السياق الذي وُظّفت فيه، وهما: عنصر الفاعل وهو المجتهد، ويؤدّيه السجل اللغوي التالي: "المجاهدون" "الصابرون" "المبتلون"، وعنصر موضوع الفعل – وهو بذل المجهود العقليّ – ويؤدّيه السجلّ التالي: " ما في الصدور"، "ما في القلوب" "كيف تعملون". ويبدو أنّ الشافعيّ قد التقط هذه الكلمات التي يمكن أن تُحمَّل المعاني التي يريد، بعد عزلها – مع الآيات التي احتوتها –عن سياقها النصّي في القرآن، لأنّ المعاني الأصليّة التي تفيدها بعيدة عمّا رامه لها من تأسيس أصوليّ. وبالعودة إلى سياق هذه الآيات في الكتاب، وإلى تفاسيرها التي وجدناها مشتركة بين المفسّرين – كما جمعها الطبريّ– اتّضح أنّها تختلف عمّا حدّده لها الشافعيّ من معان،اختلافًا غير هيّن.

فالآية الأولى: "ولنبلونّكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلوَ أخباركم"، جاءت في سياق قرآني يتحدّث عن تمييز الله بين المنافقين والمؤمنين الصادقين، وذلك عن طريق الابتلاء بالجهاد في سبيل الله. ويقول الطبريّ ملخّصا آراء المفسرين قبله: "ولنبلونّكم" أيّها المؤمنون بالقتل وجهاد أعداء الله "حتّى نعلم المجاهدين منكم" يقول: حتّى يعلم حزبي وأوليائي أهل الجهاد في الله منكم. وأهل الصبر على قتال أعدائه، فيظهر ذلك لكم ويُعرف ذوو البصائر منكم في دينه من ذوي الشكّ والحيرة فيه، وأهل الإيمان من أهل النفاق، "ونبلوَ أخباركم" فنعرف الصادق منكم من الكاذب(١٣٠).

أمّا في الآية الثانية: "وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحّص ما في قلوبكم"، فإنّ ضمير الجمع المخاطب، يعود سياقيًا على المنافقين، لا على المؤمنين كما أراد الشافعي

في توظيفه للآية. وجاء في تفسير الطبريّ: وليبتلي الله ما في صدوركم، أيّها المنافقون... ليختبر الله الذي في صدوركم من الشكّ، فيميّزكم - بما يظهره للمؤمنين من نفاقكم - من المؤمنين(١٣١). فمعنى الآية وموضوعها المنافقون وأعمالهم، وحرص الله على تمييزهم من المؤمنين وكشف أمرهم.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى الآية الثالثة: "عسى ربّكم أن يهلك عدوّكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون" فإنّ ضمير المخاطب الجمع، ليس المسلمين، وإنّما هو قوم موسى والمتحدّث هو موسى - حسب السياق القرآني القصصيّ -" قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ. قَالُوا: أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِينَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا. قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ(١٣٢). وجاء ما في التفسير مفصّلا هذا المعنى السياقيّ من قصّة موسى وفرعون بعيداً عن معاني الاجتهاد الأصوليّة: قال موسى لقومه: لعلّ ربّكم أن يهلك عدوّكم فرعون وقومه. "ويستخلفكم" يقول: يجعلكم تخلفونهم في أرضهم بعد هلاكهم، لا تخافونهم ولا أحداً من الناس غيرهم."فينظر كيف تعملون" يقول: فيرى ربّكم ما تعملون بعدهم، من مسارعتكم في طاعته، أو تثاقلكم عنها(١٣٣).

ولا نتوقّع أنّ الشافعي جاهل للسياق القرآني ولا لهذا الرصيد التفسيري الذي استقرّ في إطار الثقافة الدينيّة السنيّة، ولكنّه يتركه عمداً وينشئ معاني جديدة للآيات حتّى تُبرّر اختياراته الأصوليّةَ. وكانت وسيلته في ذلك اقتطاع أجزاء معيّنة من الآيات وعزلها عن معناها السياقي الأصليّ، ليخضعها بعد ذلك لتحويلات دلاليّة هامّة دون أن يعلن ذلك. بل نجده يقدّم المعاني الجديدة التي ضبطها لها باعتبارها معاني بديهيّة، كما يقدّم الأصل التشريعيّ الذي يراه ـ وهو هنا الاجتهاد قياس ـ باعتباره أيضا بديهيًا. وهو في كلّ ذلك لا يخرج في الحقيقة عن آليات التأسيس التي تتحكّم في الخطاب فتجعله ينتقي بقدر ما يقصي، ويعلن بقدر ما يحجب.

ويبني الشافعي على مسلّمة أنّ الاجتهاد مصدر تشريعيّ فرضه الله، معنى آخر أساسيًا في منظومته وهو تطابق ما يصل إليه المجتهد مع حكم الله. لأنّ كلّ ما ينزل بالمسلم لا يمكن أن يخرج عن إرادة الله إمّا نصّا أو استنباطًا. وما الاستنباط إلاّ

الاجتهاد في إطار المعطيات التي يقدّمها النصّ والتي تمثّل سبيل الهدى للوصول إلى الحقيقة. ويعتمد الشافعي لتثبيت هذا المعنى الثاني آليّة التشبيه، تشبيه وضعيّة المجتهد إزاء غياب نصّ ووجوب إيجاد حكم مطابق لإرادة الله، بوضعيّة مُصَلّ غاب عنه البيت الحرام ويجب عليه أن يكتشف الاتجاه الصحيح للقبلة. ويترك الشافعي إلى حين الحديث عن المشبّه، ليركّز الحديث في المشبّه به. مع السكوت التام عن الفوارق الهامّة بين الخصوصيّات المعنويّة لكلّ من المجالين.

تتميّز المعاني الفرعيّة للصلاة ووجوب استقبال الكعبة، بالإقرار، لأنّ الله فرضها على المصلّين. فإذا كان المصلّي يرى الكعبة اتّجه نحوها، وإذا كان في مكان بعيد عنها وجب عليه الاجتهاد لتحديد الاتّجاه الصحيح نحوها. والهامّ هنا - بالنسبة إلى الشافعي - هو أنّه لا يجوز للمسلم أن يصلّي إلى حيث شاء إن كان لا يراها. فهو يدعم كلّ هذه المعاني الفرعيّة بآيات من الكتاب عديدة، من بينها: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطرَ المسْجِدِ الحَرَامِ، وحيثُ مَا كُنْتمْ فَولُّوا وُجُوهَكُم شَطْرَهُ، لِئَلاَّ يَكُونَ للنَاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ[١٣٤]. بل إنّه حَرِصَ حرصا بيّنا في كامل الرسالة على تقديم هذه المعاني بالذات متجاورة مع معاني الاجتهاد، لأنّها في نظره واحدة، يقول: وإذا كان هذا هكذا كان على العالم أن لا يقول إلاّ من جهة العلم - وجهة العلم الخبر اللازم - بالقياس بالدلائل على الصواب، حتّى يكون صاحبُ العلم أبداً متّبعًا خبراً وطالبًا الخبر بالقياس، كما يكون متّبعُ البيت بالعيان، وطالبُ قصده[١٣٥] بالاستدلال بالأعلام مجتهداً[١٣٦]. وجاءت معاني اجتهاد العالم متطابقة مع معاني اجتهاد المصلّي في إيجاد القبلة، على النحو التالي: على صاحب العلم أن يأخذ الحكم من النصّ إن وُجد، وإن لم يوجد وجب عليه أن يجتهد لتحصيل الحكم من الدلائل التي تحتويها المدوّنة. والهام هو أنّه - في ظلّ غياب النصّ - ليس حراً في أن يحدّد الحكم الذي يرى وإلاّ كان كالمصلّي إلى غير قبلةٍ. وقد كان الشافعي صارما في هذه النقطة فكما لا تقبل الصلاة إلاّ إلى اتجاه محدّد، فإنه لا يُقبل اجتهاد إلاّ في اتّجاه محدّد أيضا، هو القياس على النصّ. يقول: ولم يجعل لهم إذا غاب عنهم عينُ المسجد الحرام أن يصلّوا (إلى) حيث شاؤا... وليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلاّ بالاستدلال، ولا يقول بما استحسن فإنّ القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق[١٣٧].

ويُفهم الحضور المكثّف لهذا التشبيه في تأسيس الشافعي لمفهوم الاجتهاد، على ضوء جملة الوظائف التي يؤدّيها. أولاها نقل المشبّه وهو مسألة خلافيّة، إلى مجال المشبّه به وهو مسألة لم تعرف خلافًا بحكم طبيعتها. وبذلك يصبح من يخالف الطريقة التي ارتآها الشافعي للاجتهاد بمثابة من يخالف أن التوجّه في الصلاة يكون دائما إلى البيت الحرام. الوظيفة الثانية لهذا التشبيه هي إبراز أحاديّة الحقيقة وأحاديّة الطرق المؤدية إليها، وبالتالي أحاديّة الخطاب الحقّ الذي يعرب عنها. وفي هذا إقصاء لمنطق التغاير والتعدّد. الوظيفة الثالثة، استفادة المشبّه من القرائن الواضحة والقويّة المتوفّرة للمشبّه به، وأبرزها القرائن النصيّة، مثل الآيات الكثيرة التي تهمّ القبلة أوتهمّ الاهتداء بالعلامات. ذلك أنّ مبدأ لا اجتهاد خارج القياس يفتقد إلى قرائن نصيّة واضحة من هذا القبيل.

لكن تظلّ صورة التشبيه التي تبلورت في نطاقها معاني الاجتهاد، مختلّةً في ركن هامّ. وهو أن معطيات البيت الحرام والتوجّه إليه عند الصلاة معطيات ثابتة لا تضيرها التحوّلات الجارية ولا هي تضير هذه التحوّلات، أمّا معطيات الواقع في علاقتها بالنصّ فمتحوّلة أبداً، وفي أكثر من مستوى. فحَمْل هذه على تلك هو حَمْل للمتحوّل على الثابت، بكلّ ما تعنيه هذه العمليّة من أصداء سلطويّة ثقافيّة تريد أن تحافظ على هيمنتها على الواقع ومواصلة إخضاعه لمنطلقاتها.

أمّا الأساس الثالث الذي يتوّج به الشافعي استدلاله على مفهوم الاجتهاد، فهو تحديد وظيفة العقل في إطار هذه العمليّة. فالله حبا الانسان بالعقل للإدراك والتمييز، وخاصّة لحسن توظيفه في سبيل إدراك إرادة الله والتطابق معها. فعلى الإنسان إذن أن يُعمل عقله في الحدود المعرفيّة التي أقرّها الله عبرالنصّ، لا أن يتّخذ من العقل سلطة مناظرة للنصّ ومنافسة له. وقد ركّز الشافعي على هذا المعنى كثيرا، فتحامل على من يُعلي العقل ويرفعه إلى مرتبة النصّ، مستعملا التقابل غير المتكافئ - حسب ما استقرّ في الضمير الديني - بين أن يكون الحقّ من عند الله، وأن يكون من عند الإنسان.

وبهذا لا يتجاوز دور العقل عند الشافعي أن يحسن الاستنباط من النصّ، أي أن يبدع في تطبيق القياس عليه من أجل إيجاد نصّ جديد ملزم. ويعتبر بكلّ حزم ووثوق

أنّ الاجتهاد بغير القياس حرام وإثم، يقول: ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس، كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزاً[١٣٨]. ويقول: إن القول بغير خبر ولا قياس لغير جائز، بما ذكرت من كتاب الله وسنّة رسوله[١٣٩]. وليس هذا المنع بالتحريم إلاّ الوجه الثاني لمقولة أنّ الله هو الذي فرض الاجتهاد بالقياس. ويصبح الاجتهاد بغير القياس خروجًا عن طاعة الله، أي إثمًا. وتحضر مصطلحات الفقه من "جواز" و"منع" و"تحريم" و"إثم" في مجال التنظير الأصولي لتُسند فرضيّاته وتبررّها، مثلما يعمل هذا التنظير على دعم اختيارات الفقه السائدة وتبريرها.

وبالإضافة إلى هذه المصطلحات، اعتمد خطاب الشافعي - في هذا الصدد - كلمات محايدة في الأصل رفعها إلى مستوى التخصّص الاصطلاحي، وهي كلمات " أهل العلم" و"أهل العقول"، فأعطى "لأهل العلم" مفهوم العلماء المتّفقين مع منطلقاته، المحتكرين للحقيقة، و"لأهل العقول" مفهوم المشتغلين بمعرفة عقليّة مغايرة لمسلّماته وبالتالي مغايرة للحقيقة، يقول الشافعي - على سبيل المثال -: ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرُ بما يحضرهم من الاستحسان[١٤٠]. واعتبر الاستحسان تلذّذا وتعسّفا[١٤١].

ولهذا أقصى الشافعي "أهل العقول" من المشاركة في فهم النصّ جاعلاً إيّاه حكراً على المرضيّ عنهم من العلماء. فقد أجاب المحاور لمّا سأله إن كان يجوز للعالم أن يستحسن بغير قياس، قائلا: لا يجوز هذا عندي لأحد وإنّما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتّباعه (و) فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر[١٤٢]. وهؤلاء هم الذين وضعهم الشافعي في أعلى طبقة من العلم، فاستوجبوا في الدين موضع الإمامة[١٤٣]. وحُقّ لهم وحدهم أن يجتهدوا وأن يصوغوا اختيارات المجتمع. وهكذا يتحدّد دور العقل في أن يكون تابعا للنصّ مساندا له استدلالا وتبريرا[١٤٤].

وبعد أن يضع الشافعي ثوابت للاجتهاد، لا يخرج بموجبها عن عمليّة تحيين مستمرّة لاختيارات معيّنة في قراءة النصّ، يعرض لمسألة الاختلاف الفرعي بين المجتهدين أو القائسين، فيجيزها من باب الحفاظ على المرجعيّة الواحدة التي تدعمها

المرونة في التطبيق ولا تمسّ بأسسها. فللقائسين أن يختلفوا في التأويل مسايرة للاختلاف في معطيات الواقع، ولن يكون اختلافهم الجزئيّ إلاّ تأكيداً لسلطة النصّ على الواقع. يقول الشافعي: وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسا فذهب المتأوّل أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره، لم أقل إنّه يُضيّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص(١٤٥).

وقد ضيّق فعلا في المنصوص فتحامل على القائلين بإمكان الاجتهاد خارج القياس على النصّ - عن طريق الاستحسان مثلا - وكان صريحًا في سبب تحامله وهو إخراج عمليّة التشريع عن سلطة النصّ المقرّرة، وتمكين الحاضر من الاستقلال عن سلطة الماضي، يقول: ولا يقول (أي المجتهد) بما استحسن. فإنّ القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق(١٤٦). فلا مكان للجديد في منظومة الشافعي التشريعيّة لأنّه سيكون مختلفًا في مرجعيّته، والهدف الذي أنشئت من أجله هذه المنظومة هو محاربة الاختلاف وتأسيس السلطة الموحّدة في جميع الأبعاد. فلم يبق إلاّ مكان للتجدّد لأنّه سيكون مؤتلفا مع السائد بتحيينه للقديم المقرّر.

وهكذا يرفع الشافعيّ مبدأ القياس على الأنموذج الثابت، في وجه العقول النازعة إلى مسايرة مشروعة لمقتضيات الواقع المتحوّل فيتّهمها بالعمل على منافسة النصّ ويقدّم في الآن نفسه خطابه باعتباره المدافع عن هذا النصّ، أي عن المقدّس.

لكن يظلّ خطابه في كلّ توتّره الاستدلاليّ، وفي تأسيسه المعلن لضرورة الائتلاف على ما يختار، مشدوداً بأسباب ظاهرة أحيانًا خفيّة أخرى، إلى الخطابات المخالفة له والتي سكت عنها، وسكت عنها بعده الخطاب الأصوليّ الرسميّ. فارتدّت إلى مواقع هامشيّة تمثّلت في بعض كتب التاريخ والتراجم، أو في بعض كتب المذاهب المخالفة، أو في بعض كتب الأصول المتأخّرة التي تستهدف جمع القديم والاستدلال من جديد على صحّته، بمنهج جداليّ، يعرض الرأي والرأي المخالف. فأتاحت - ربّما عن غير قصد - حضوراً نصّيًا جزئيًا للمواقف المهمّشة. ورغم ما أدّى إليه التهميش من تجزيء لهذه المواقف وتجنّ على وحدتها النصيّة والفكريّة، فإنّنا سنسعى -بالقدر الممكن - إلى ترميم ما بقي منها بإعادة بنائه من الشتات المتوفر.

الهوامش:

١ . اعتبر ابن خلدون ما كتبه الشافعيّ في رسالته من قبيل القوانين والقواعد اللازمة لاستفادة الأحكام من الأدلّة . المقدّمة ، ص ٥٠٤ .
٢ . انظر مقال : E. Chaumont, Shafii, EI. 2, T9, p190
٣ . الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ص ٥٦- ٧٣ .
٤ . لقد كان الشافعي بمكان في نظار البغدادي ، بحيث لا يجوز أن يُترجم له مع سائر العلماء . ويعتذر عن عدم إيفائه حقه إذ يتحدّث عنه في هذا الكتاب العامّ وفي مجرّد فصل . ويعد بالمقابل . تكفيرًا عن "خطئه" هذا . بأنه سيورد معالم الشافعي ومناقبه على الاستقصاء في كتاب يفرده لها ويكون الكتاب في عدّة أجزاء . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٧٣ .
٥ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٥٩ .
٦ . ابن هشام ، السيرة ، ج١ ، ص ١٦٦ .
٧ . ابن سعد ، الطبقات ، ج٨ ، ص ٥٧ .
٨ . السيوطي . تاريخ الخلفاء ، ص ١١٨ .
٩ . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٦٠ .
١٠ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٦٩ . واللافت للانتباه في صيغة هذا الحديث أنها تتطابق في جزئها الثاني مع حديث يثبت أصحاب السيرة أنّه في العبّاس ، حيث قال الرسول : إنّ العبّاس منّي وأنا منه . (طبقات ابن سعد ، ج٤ ، ص٢٤) ممّا يكشف آليات استغلال المحدّثين لمخزون لغويّ نبويّ مستقرّ ، ليحدثوا الأثر المرغوب فيه في نفوس المتقبّلين .
١١ . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٦٩ .
١٢ . المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٣٥ .
١٣ . صحيح البخاري ، باب من رأى النبيّ(ص) في المنام . مجلّد٣ ، ج٨ ، ص ٧٢ .
١٤ . ابن سعد ، الطبقات ، ج١ ص ١١٨ .
١٥ . المصدر السابق ، ج١ ، ص ص ١٢٠- ١٢١ . وجاءت هذه القصّة أيضا في سيرة ابن هشام ، ج١ ، ص ص ١٩١- ١٩٤ . ونرجّح أن المحاورة فيها بين محمّد وهو صبيّ والراهب بحيرا حول التعبّد بالأصنام موضوعة ، لأنّ محمّدًا لم يرغب عن عبادة الأصنام إلاّ بعد أن نهاه زيد ابن عمرو بن نفيل وكان إذّاك شابًا كما يثبته ابن أسحاق في السيرة ، ص ٩٨ ؛ وكما رأينا في القسم الأوّل من هذا العمل . وانظر أيضا تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ص ٢٥٢- ٢٥٣ .
١٦ . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٥٨ .
١٧ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٧٠ .
١٨ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٦١ . وقد أورد البغدادي قول هارون الرشيد في سياق جمعه لأدلّة المحدّثين على أنّ العالم الذي تنبأ بظهوره الرسول هو الشافعي . ويورد الرازي في مناقب الشافعيّ أنّ الرشيد استدلّ في هذه المحاورة بالحديث التالي : إن عقل الرجل من قريش عقل الرجلين من غير قريش ، ص ٨٧ .
١٩ . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٥٦ .
٢٠ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٥٨ .
٢١ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٦٥ .
٢٢ . انظر على سبيل المثال سيرة ابن هشام ، ج١ ، ص ص ٢٨٨- ٢٨٩ .
٢٣ . تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٦١ . وقد خصّ البغدادي بالذكر كتاب الرسالة للشافعي . ص ص ٦٤- ٦٥ .
٢٤ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص ٦٨- ٦٩ .
٢٥ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص٧٢- ٧٣ .
٢٦ . المصدر السابق ، ج٧ ، ص ص ٦٦ ، ١٤٨ . وقد كانت بين الشافعيّ والمعتزليّ بشر المريسيّ خصومات فكريّة وشخصيّة عديدة ذكرها البغدادي في هذا المصدر . انظر ج٧ ، ص ص ٥٦- ٦٧ . وثمامة هو ثمامة بن أشرس المعتزلي أستاذ الجاحظ وصاحب النظّام . ج٦ ، ص ص ٩٧-٩٨ ؛ ج٧ ، ص ص١٤٥- ١٤٨ .
٢٧ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص ٦٦-٦٧ .

٢٨ ـ اللسان ، مجلّد٣ ، ص ٢٧٣.

٢٩ ـ انظر مقال : W. Bjorkman, Kafir, EI2 ,T4, p 426.

٣٠ ـ اللسان ، مجلّد٣ ، ص ٢٧٣، وقبل الأزهريّ ، يُنسب إلى مالك بن أنس أنّه قال فيمن يقول بخلق القرآن : كافر زنديق . انظر تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٣٠٨، وينسب الرأي نفسه إلى الشافعي كما سنرى في القسم الخاصّ بخلق القرآن ، من هذا العمل .

٣١ ـ اللسان ، مجلّد ٣ ، ص ٢٧٣ .

٣٢ ـ انظر موقفهم هذا في المحصول في علم الأصول لفخر الدين الرازي ، ج٢ ، ص ص ١٦٣- ١٦٤.

٣٣ ـ انظر في هذا الصدد ما يثبته ابن الأثير في كامل كتابه الكامل في التاريخ من تردّي أوضاع العامّة من ناحية واندفاعها في تيّارالتعصّب المذهبيّ من ناحية ثانية . ونقدّم على سبيل المثال الإحالات التالية : ج٧ ، ص ص ٨-٩ ، ١١٣-١١٤ ، ص ٣٣٠ .

٣٤ ـ يستعمل البغدادي عبارة أهل العلم باعتبارها مرادفا لأهل السنّة والجماعة .وواضح ما في هذا الاستعمال من إقصاء لأطراف أخرى عالمة . كما يستعمل أحيانًا مصطلح علم بمعنى الإلمام بالحديث دون غيره . أنظر ، ج ١٠ ، ص ص٤٠١- ٤٠٢.

٣٥ ـ تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٥٦.

٣٦ ـ المصدر السابق ،ج٧ ، ص ٦٣.

٣٧ ـ الكلمة غير مثبتة في النصّ الأصليّ .

٣٨ ـ المصدر السابق ،ج٧ ، ص ص ٦١- ٦٢.

٣٩ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٩

٤٠ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٨.

٤١ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٨.

٤٢ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٩.

٤٣ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٥، وقد أورد البغدادي هذه المعلومة في سياق شرحه للسبب الذي رفض من أجله المريسي التخلّي عن أقواله ، لمّا طُلب منه الرجوع عنها والانضمام إلى المؤتلف عليه .

٤٤ ـ يقدّم كتاب تاريخ بغداد من هذه الناحية أدقّ تصوير لسيادة العلوم النقليّة وخاصّة علم الحديث في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، فهو يعتني بالخصوص بأجيال المحدثين ويصنفهم درجات أدناها ضعيف أو كذاب ، وأرفعها : ثقة ثقة ،أوفوق الثقة . والحال أنّ الكتاب موضوع في الأصل للتعريف بكلّ العلماء الذين سكنوا بغداد أو دخلوها ، كما أثبت ذلك في المقدّمة ، ج١ ، ص ٣.

٤٥ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٦.

٤٦ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٩.

٤٧ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٠.

٤٨ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ص ٦٥- ٦٦. ويتّهم أبو العرب التّميمي في كتابه : المحن ، الشافعيّ بأنّه سبب المحنة التي تعرّض لها فتيان صاحب مالك ، فقد سعى به عند الوالي في مصر بتهمة سبّ الرسول والحقيقة أن فتيانا يختلف مع الشافعي علميًا ـ ليس أكثر . قال أبو العرب : لم يكن الشافعي ثقة في علمه ، ولقد عمل على فتيان صاحب مالك عند السلطان ، حتّى ضرب ظهره بالسياط وما أراد إلاّ قتله . وذلك أن فتيانا ناظر الشافعي فأفحمه ، فحينئذ عمل عليه عند السلطان حتّى ضربه . ص ٤٣٠ ، وانظر بقية الحادثة في المصدر نفسه ص ص ٤٣٠- ٤٣١.

٤٩ ـ تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦١- ٦٣. ويبدو أنّ أهل السنّة عدلوا لاحقا عن تكفير المريسي ، لما تبلور موقفهم في المسائل الكلاميّة ، واعترفوا بقيمة علم الكلام . فقد عدّ عبد القاهرالبغدادي المريسيّ من أوائل متكلّمي أهل السنّة ، ومن أصحاب أبي حنيفة ، رغم أنّه يوافق المعتزلة في خلق القرآن دون سائر المقولات الكلاميّة . انظر ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٦٣.

٥٠ ـ تاريخ بغداد ،ج ٧ ، ص ٥٩.

٥١ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٥٨.

٥٢ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٣.

٥٣ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٥.

٥٤ ـ المصدر السابق ، ص ٦٤. ويثبت البغدادي في سياق آخر حديثا نصّه : إذا مات صاحب بدعة فُتح في الإسلام فتحٌ ، ج٤ ، ص ١٥٩.

٥٥ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٦.
٥٦ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٧.
٥٧ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٤ ، وسيصبح إبليس رمزَ كلّ المخالفين لأهل السنّة والجماعة في كتاب ابن الجوزيّ : تلبيس إبليس .
٥٨ ـ انظر : M. Arkoun, Pour une critique de la raison islamique. P70 ولئن كنّا نوافق أركون على هذه الملاحظة فإنّنا نختلف معه في سياق توظيفها .
٥٩ ـ الرسالة ، ص ٨.
٦٠ ـ البقرة ٢/٧٩ ؛ المصدر السابق ، ص ٩.
٦١ ـ المصدر السابق ، ص ١٠.
٦٢ ـ الشعراء ٢٦/٦٩ . 73؟ المصدر السابق ، ص ١١.
٦٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٢.
٦٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٠.
٦٥ ـ المصدر السابق ، ص ١٣.
٦٦ ـ الشعراء ٢٦/ ٢١٤. المصدر السابق ص ١٣.
٦٧ ـ الزخرف ٤٣/ ٤٤. المصدر السابق ص ١٣. ويبدو أنّ هذه الآية مستند هامّ لأطراف قرشيّة في إعلان أفضليّتها على سائر المسلمين . الأمر الذي دعا بعض العلماء إلى حملها على العموم لا على الخصوص - خلافا لما يرى الشافعيّ- وإلى معارضتها بآية أخرى تبطل هذا التميّز القرشي . جاء في تاريخ بغداد : قال جعفر بن القاسم بن جعفر بن سليمان الهاشمي لابن عائشة : هاهنا آية نزلت في بني هاشم خصوصا . قال : وما هي ؟ قال : قوله " وإنه لذكر لك ولقومك" . فقال ابن عائشة : قومه قريش . وهي لنا معكم ، فقال : بل لنا خصوصا ، قال : فخذ معها "وكذب به قومك وهو الحق" . فسكت جعفر ، فلم يحر جوابا . ج١٠ ، ص ٣١٧.
٦٨ ـ الرسالة ، ص ١٤.
٦٩ ـ انظر هذه المعاني في تاريخ بغداد ، ج٢ ص ص ٥٦- ٦٢.
٧٠ ـ من الدال أن يثبت البخاريّ في صحيحه أحاديث تنصّ على أحقيّة قريش بالسلطة . منها الحديث التالي : عن معاوية : إني سمعت رسول(ص) يقول : إنّ هذا الأمر في قريش لا يُعاديهم أحد إلاّ كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين . كتاب الأحكام . مجلّد٣ ، ج٨ ، ص ١٠٥. وانظر في هذا الصّدد : السلطة في الاسلام : العقل الفقهيّ السلفيّ بين النصّ والتاريخ لعبد الجواد ياسين .
٧١ ـ الرسالة ، ص ١٩.
٧٢ ـ يعود الشافعي إلى هذا المعنى بتوسّع في باب العلم من الرسالة ، ص ص ٣٥٧- ٣٦٩.
٧٣ ـ انظر على سبيل المثال مناظرات الشافعي مع العلماء المخالفين له في تاريخ بغداد ، ج٧ ص ص ٥٩- ٦٠. وانظر خاصّة ملاحظة عابرة أبداها الشافعي في كتاب جماع العلم من الأمّ حول موقف الخوارج والمعتزلة المتمثّل في نفي حجيّة الحديث (مجلّد ٤ ، ص ص ٢٨٧-٢٩٢) ، وهو موقف أهمله تمامًا في الأبواب المخصّصة للحديث ، في كتابه الرسالة . وعوض أن يذكر الخلاف في حجيّة الحديث ، يذكر الإجماع على هذه الحجيّة ، ويحصر الخلاف في الأوجه المتعدّدة لمصدر هذه الحجيّة . انظر ص ٩١-٩٣ من الرسالة .
٧٤ ـ الرسالة ، ص ص ٢١- ٢٢.
٧٥ ـ المصدر السابق ، ص ٢٥.
٧٦ ـ المصدر السابق ، ص ٤١٩. وهذا الإجماع الذي قدّمه الشافعي على أنه مسلّمة ، هو في الأصل رأي لأبي بكر في مسألة حروب الردّة .(انظر الورجلاني ، العدل والإنصاف ، ج١ ، ص ص ٤٨-٤٩) ومعلوم أنّ من بين من خالف أبا بكر في هذا الرأي ، عمر .
٧٦ ـ المصدر السابق ، ص ص ٢٨- ٣١. ونرجّح أنّ المحقّق أحمد محمّد شاكر قد أخطأ في اتّباعه تقسيم النسّاخ لوجه البيان الثاني إلى بابين هما : باب البيان الثاني وباب البيان الثالث ، ممّا جعل أبواب البيان في مجملها خمسة ، بينما حدّدها الشافعي بأربعة .
٧٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٢.
٧٩ ـ المصدر السابق ، ص ٣١.
٨٠ ـ المصدر السابق ، ص ٣٢.
٨١ ـ المصدر السابق ، ص ص٣٢- ٣٣.
٨٢ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣.
٨٣ ـ المصدر السابق ، ص ص ٧٣- ٧٩.
٨٤ ـ المصدر السابق ، ص ص ٧٩- ٨٢.

٨٥ ـ المدصر السابق ، ص ص ٨٢- ٨٥.
٨٦ ـ المصدر السابق ، ص ص ٨٥- ١٠٥.
٨٧ ـ الأنبياء ٢١/ ٢٣ ؛ المصدر السابق ، ص ٣٣.
٨٨ ـ الأحزاب ٣٣/ ٣٦ ؛ المصدر السابق ، ص ٧٩.
٨٩ ـ النساء ٤/ ٥٩ ؛ المصدر السابق ،ص ٧٩. ومن اللافت للانتباه أن الشافعي يتطرّق ـ بمناسبة هذه الآية ـ إلى قضيّة : من المقصود بأولي الأمر ؟ رغم أنها قضيّة تخرج به عن موضوعه الرئيسي في هذا السياق . ويثبت أنّ المقصود هو أمراء السرايا (سرايا الجيش) ، لا الأمراء بالمعنى السياسيّ . ولم يكن هذا الاضطراب النصّيّ اعتباطيًا ، بل هو مبرّر بحضور قويّ لهذه الآية لدى المحتجّين على احتكار قريش للسلطة السياسيّة وهم الخوارج . فهي من بين حججهم على أنّ الإمارة في الكتاب عامّة تهمّ كلّ المسلمين وليست خاصّة بقوم معيّنين (انظر المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٥) . وكأنّنا بالشافعي يُفقد حجّتهم فاعليّتها عندما يثبت أنّ الكلمة العامّة "أولي الأمر" في الآية لا تعني إلاّ أمراء الجيش .
٩٠ ـ الرسالة ، ص ص ٧٧- ٧٨.
٩١ ـ المصدر السابق ، ص ٧٨.
٩٢ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج١ ، ص ٦٠٧.
٩٣ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٦٠٧.
٩٤ ـ البقرة ٢/ ٢٦٩.
٩٥ ـ آل عمران ٣/ ٤٨.
٩٦ ـ الأعراف ٧/ ١٧٥.
٩٧ ـ الطبري ، تفسير ، ج١ ، ص ٦٠٧.
٩٨ ـ بل إنّ الحديث احتوى كلمة الحكمة بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعض المفسّرين . جاء في صحيح البخاري : قال رسول الله(ص) : لا حسد إلاّ في اثنين رجل أتاه الله مالاً فسُلّط على هلكته في الحقّ وآخرُ آتاه الله حكمةً فهو يقضي بها ويعلّمها . (مجلّد ٣ ، ج٨ ، ص١٥٠) . ورغم ورود هذا الحديث في كتاب الاعتصام بالسنة ، لا نرجّح حمل كلمة الحكمة على السنّة اصطلاحًا ـ كما يذهب إلى ذلك المحدّثون ـ لأنّها لو كانت كذلك لأصبح من غير المقبول أن تكون ممّا يؤتيه الله أيّ رجل .
٩٩ ـ الرسالة ، ص ٧٨.
١٠٠ ـ المصدر السابق ، ص ٧٥.
١٠١ ـ المصدر السابق ، ص ص ٨٣- ٨٤.
١٠٢ ـ النور ٢٤/ ٦٢- ٦٣.
١٠٣ ـ انظر : ابن هشام ، السيرة ، ج٤ ، ص ص ٢٢٦- ٢٢٧. وابن سعد ، الطبقات ، ج٢ ، ص ص ٦٦- ٦٧. وانظر الخلاف بين أصحاب السيرة والمفسّرين حول أسباب نزول الآيتين في القسم الأوّل من هذا العمل ، ص ص ٤٦- ٤٨.
١٠٤ ـ انظر باب العلل في الأحاديث وما يليه من الأبواب ، ص ٢١٠ وما يليها .
١٠٥ ـ استعمل العبارة بعض المحدّثين الذين يوافقون الشافعي في رفضه لأحاديث معينة كما جاء في ملاحظة المحقّق . هامش رقم ٤ ، ص٢٢٤ ، من الرسالة .
١٠٦ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٢.
١٠٧ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٣.
١٠٨ ـ المصدر السابق ، ص ٢٢٤.
١٠٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٢٥.
١١٠ ـ روى هذا الحديث الطبراني في معجمه الكبير من حديث ابن عمر . كما يقول محقّق الرسالة ، ص٢٢٤ ، هامش ٤ . كما أخذ الخوارج أهل السنّة على تناقضهم بين إثبات هذا الحديث بالذات ، وعملهم بخلافه عندما يقبلون أحاديث تخالف القرآن ، في مثل مسألة المسح على الخفّين . أنظر المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٤. وانظر موقف المعتزلة الشبيه في هذا الصّدد - بموقف الخوارج . رسائل الجاحظ ، ج١ ، ص ٢٨٦.
١١١ ـ الرسالة ، ص ٢٢٦. وجاء هذا الحديث بصيغة أخرى هي أوضح من حيث البنية في ردّها على الحديث السابق . قال(ص) : يوشك أن يقعد الرجل منكم على أريكته ، يُحدّث بحديثي فيقول بيني وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه ، وما وجدنا فيه حرامًا حرّمناه . وإنّ ما حرّم رسول الله كما حرّم الله . المصدر السابق ، ص ص ٩٠-٩١ ، هامش رقم ٢.
١١٢ ـ وصل الخلاف في إسناد هذا الحديث إلى درجة جعلت البخاريّ ومسلمًا لا يثبتانه في صحيحيهما ، حسب ما أورده المحقق في

الهامش رقم٢ ، ص ٩٠ من الرسالة .
١١٣ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٣.
١١٤ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٣.
١١٥ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٤.
١١٦ ـ انظر ص ٢١٩ وما يليها من المصدر نفسه .
١١٧ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٥.
١١٨ ـ المصدر السابق ، ص ٢٧٤.
١١٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٧٤.
١٢٠ ـ أنظر خزانة الأدب للبغدادي ، ج١ ، ص ٥.
١٢١ ـ المصدر السابق ، ص ٢٠.
١٢٢ ـ انظر فصل التجربة العمرية ، من هذا العمل ، ص ص : ١٢١ - ١٤١.
١٢٣ ـ انظر الفصل نفسه .
١٢٤ ـ الرسالة ، ص ٤٧٧.
١٢٥ ـ انظر فصل : التشريع للمشرّع في كتاب تكوين العقل العربي ، لمحمّد عابد الجابري ، ص ص ١١٥- ١٣١.
١٢٦ ـ الرسالة ، ص ٢٢.
١٢٧ ـ محمّد ٤٧/ ٣١.
١٢٨ ـ آل عمران ٣/ ١٥٤.
١٢٩ ـ الأعراف ٧/ ١٢٩.
١٣٠ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج١ ، ص ٢٢٥.
١٣١ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٤٨٧.
١٣٢ ـ الأعراف ٧/ ١٢٨- ١٢٩.
١٣٣ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج٦ ، ص ٢٩.
١٣٤ ـ البقرة ٢/ ١٥٠ ، الرسالة ص ٢٣.
١٣٥ ـ نختلف مع المحقّق في طريقة ضبطه لهذه الجملة لأنها تعقّدها تركيبيّا ومعنويّا . ونرجّح القراءة التي ضبطنا ، على أساس بنيتها العامّة التي تتمثّل في التقريب بين طرفين بحمل الطرف الأوّل- وهو العالم المستعمل للقياس - على الطرف الثاني وهو متّبع البيت المستدلّ بالأعلام .
١٣٦ ـ الرسالة ، ص ص ٥٠٧- ٥٠٨، وانظر الفهرس العلمي فيها ، مادة : القبلة ، ص ٦٦٨.
١٣٧ ـ المصدر السابق ، ص ص ٢٤- ٢٥.
١٣٨ ـ المصدر السابق ، ص ٥٠٨.
١٣٩ ـ المصدر السابق ، ص ٥٠٥.
١٤٠ ـ المصدر السابق ، ص ٥٠٧. أنظر - على سبيل المثال - في استعمال عبارتيْ "أهل العلم" و"أصحابنا" ، الصفحات التالية : ٢٢٦ ، ٢٦٩ ، ٢٨٥ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥٢٢ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٤ ، ٥٣٦ ، ٥٣٨. من المصدر نفسه .
١٤١ ـ المصدر السابق ، ص ٥٠٧.
١٤٢ ـ المصدر السابق ، ص ٥٠٤.
١٤٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٩.
١٤٤ ـ - J. Shacht , Esquise d'une histoire du droit musulman, P.42
- M. Arkoun , Pour une critique de la raison islamique, PP.65-92 .
- عبد المجيد الشرفي ، الشافعي أصوليّا بين الاتّباع والإبداع ، ضمن كتاب لبنات ، ص١٢٨ وما يليها .
١٤٥ ـ الرسالة ، ص ٥٦٠.
١٤٦ ـ المصدر السابق ، ص ٢٥.

٢ - المختلف وسلطة الواقع في التعامل مع النصّ

لقد كان الشافعي في تأسيسه للخطاب الأصولي الرسميّ، يقوم بحركتين انتقائيّتين، الأولى موجّهة إلى الماضي وتستهدف الرصيد التشريعيّ الحاصل، الذي شمل مواقف يمكن أن تمسّ ببداهة منظومته إن هي استمرّت، والثانية موجّهة إلى الحاضر وتستهدف مواقف علماء معاصرين له خلقوا - في اختلافهم عنه - منظومات مغايرة تهدّد جدّيًا استقرار ما يروم تأسيسه وقصر الحقيقة عليه. ولم يكن الجامع بين هؤلاء العلماء الانتماء إلى مذهب واحدٍ، حسب التقسيم التقليدي لتاريخ الأفكار الإسلاميّة. إذ سنجد منهم الخارجيّ والمعتزليّ والسنيّ. بل الجامع بينهم منطق معيّن في النظر إلى الأشياء والاحتكام إلى جانب كبير من المعقوليّة، ممّا يمكن أن يُدرج في منظومة فكريّة لها منطلقات ونتائج تختلف عن تلك التي رأيناها في منظومة الشافعي.

أمّا الحركة الأولى التي قام بها الشافعي فلم تكن تعترف بخصوصيّات الماضي التاريخيّة، ولا بمشروعيّة الحلول العمليّة التي ارتآها المسلمون لمجابهة المستجدّ من المعطيات. هي حلول اقتضاها الحرص على توفير مقوّمات الدعم لدولة جديدة تريد أن تكون. إذاك لم يكن مبدأ: " *كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة*"، هو المنطلق، بل المنطلق مصلحة المسلمين التي لا يمكن أن يرفضها النصّ.

وكان رائد هذا التوجّه التشريعيّ، صحابيّ من أشهر الصحابة وخليفة من أشهر الخلفاء، وهو عمر بن الخطّاب. ومن غير المتوقّع أن الشافعي وكلّ الأصوليّين الذي جروا مجراه يجهلون اختيارات عمر التي مثّلت نواة لتجربة أصوليّة متميّزة، لكنّها نواة قُبرت فلم تثمر، لأنها مختلفة عمّا سيفرض لاحقًا من قبل سلطتين متحالفتين الأولى سياسيّة والثانية ثقافيّة، تسيران في اتّجاه إخضاع الواقع لقراءتهما للنصّ وهي قراءة ذات منطلق وغاية بعيدين عن التوجّه العمريّ العمليّ.

٢ - ١: التجربـة العمريّـة:

٢ - ١ - ١: *بيـن عمـر والرسـول:*

لا يمكن أن نفهم أهميّة الدور الذي قام به عمر في تأسيس الدولة الإسلاميّة الجديدة أثناء تولّيه الخلافة إلاّ إذا انطلقنا من طبيعة الموقع الذي كان يحتلّه في التجربة الإسلاميّة الأولى التي قادها الرسول. فهو لم يكن موقع التبعيّة ومجرّد التقبّل بل كان موقع المشاركة في اتّخاذ القرار، ليس فقط فيما لم ينزل فيه وحي، بل فيما نزل فيه وحي، وفي أكثر من مرّة يتّفق الوحي مع موقف عمر، إن اختلف مع الرسول في مسألة. وقد تعرّضنا في القسم الأوّل من هذا العمل لحالات من هذا القبيل أثبتها أصحاب السيرة[١]. ويهمّنا في هذا السياق أن نثبت منها حالات أخرى يعكس بعضها مدى تشبّث عمر برأيه الذي يبدو منطقيًا ووفيًا للتوجّه العامّ للوحي.

يتعلّق المثال الأوّل بحادثة جرت بين الرسول وعبد الله بن عبد الله بن أُبيّ وعمر، موضوعها إمكان الصلاة على المنافق الكافر عند وفاته. وعبد الله بن أُبيّ، هو من أعتى خصوم الرسول والمسلمين في المدينة، عند الهجرة إليها. لأنّ نجاح الدعوة الإسلاميّة فيها، وخاصّة دخول الأوس والخزرج الإسلام، فوّتا عليه فرصة التتويج سيّداً على قومه. يقول ابن سعد: قدم النبيّ(ص) المدينة في الهجرة وقد جمع قومُ عبد الله بن أُبيّ له خرزاً ليتوّجوه، فلما قدم رسول الله(ص) وظهر الإسلام وسبق إليه أقوام حسد عبد الله بن أُبيّ وبغى ونافق[٢]. وقد انضمّ إلى المشركين في معركة بدر فسمّاه الرسول الفاسق[٣]. وفي المقابل أسلم ابنه عبد الله وكانت له مشاركة هامّة في كلّ الغزوات التي شهدها الرسول، بما في ذلك غزوة بدر. وكان عبد الله متضايقا من مواقف أبيه المعادية للإسلام، فقد كان يغمّه أمر أبيه ويثقل عليه لزوم المنافقين إيّاه[٤]، كما قال ابن سعد. ويبدو أنّ الرسول يميل إلى أن يلين ويغفر للأب اعتباراً لحسنات الابن. بينما يصرّ عمر في حزم على محاسبة كلٍّ بما قدّمت يداه. جدّ هذا الخلاف بين الطرفين، عندما جاء عبد الله إلى الرسول طالبًا منه أن يستغفر لأبيه الذي كان في النزع. فهمّ الرسول أن يفعل، فقال له عمر: أتستغفر له يا رسول الله وقد نهاك الله أن تستغفر له؟[٥] وقد قال عمر هذا استناداً إلى أنّ الآية التي تُخيّر الرسول بين الاستغفار للمنافقين وعدم الاستغفار لهم محمولة على النهي - بحكم سياقها - وليس على التخيير. والآية هي:

" أُستغفرْ لهم أولا تستغفرْ لهُمْ إنْ تستغفرْ لَهم سبْعِينَ مرّةً فلن يغفرَ اللهُ لَهُمْ"[٦].

ويُذكر السبب في النهي عن الاستغفار في القسم الثاني من الآيـة: " ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين". ولم يقتنع الرسول بكلام عمر، معتبراً النهي غير صريح في الآية، قال: يا عمر إنّ الله تعالى خيّرني... لأستغفرنّ له ما لم أنْهَ[٧]. وبينما هما يتجادلان إذ رجع عبد الله بن عبد الله بن أبَيّ، وأعلمهما بأنّ أباه قد قضى. وطلب من الرسول أن يصلّي عليه. فقام الرسول عازما على ذلك. وعارضه عمر مجدّداً، لأنّه إذا تأكّد أنّه نُهي عن مجرّد الاستغفارله، فالنهي عن الصلاة عليه أوْكد.

ولكن أصرّ كلّ منهما على موقفه، في عناد من تجمعهما علاقة نديّة: أمسك عمر ثوب رسول الله(ص) حين همّ رسول الله (ص) أن يتقدّم إلى الصلاة كي لا يصلّي عليه ثمّ تقدّم فأطلقه عمر. ثمّ مثل عمر بين يديه وبين الجنازة كي لا يصلّي عليه[٨]. وهنا يتدخّل الوحي مقرّاً عمر على موقفه، ناهيا الرسول عن الصلاة على هذا المنافق، فامتثل ولم يفعل[٩]: "ولا تصلّ على أحدٍ منهم مات أبداً ولا تقم على قبره، إنّهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون"[١٠]. وقد ارتبط النهي في الآية بتعليل يتمثّل في أنّ ما فعله هذا المنافق وأضرابه تجاه الله وتجاه الرسول يمنع عنهم الصلاة والمغفرة. وهو نفس التعليل الذي ارتبط بالآية السابقة موضع الخلاف بين الرسول وعمر، وهو قوله: "ذلك بأنّهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين". والهامّ أنّه يرتبط بالتعليل الذي قدّمه عمر عندما برّر موقفه قائلا: يا رسول الله أتصلّي على عدوّ الله عبد اللّه بن أبيّ القائل يوم كذا وكذا وكذا ?? أعدّد أيامه... حتّى أكثرت[١١].

تبرز هذه الحادثة قوّة حضور عمر في المرحلة التأسيسيّة للدعوة الإسلامية والوحي متواصل النزول. وهو حضور أحرج الضمير الديني المُسلّم بالتبعيّة المطلقة للمسلمين تجاه الرسول. فقد وجدنا تحويرات مختلفة النسَب أدخلها الرواة على أطوار هذه الحادثة فمنهم من أورد أنّ الرسول لبّى دعوة الابن عبد الله، وصلّى على الميّت ووقف على قبره، دون أيّ اعتراض من أيّ طرف[١٢]، ومنهم من جعل المجادلة بين الرسول وعمر تنتهي باقتناع عمر[١٣]، وأغلبهم جعل الرسول لا يتأثّر بالمعارضة ويصلّي على الميّت، ثم ينزل الوحي ناهيا إيّاه عمّا فعل[١٤].

وفي أحسن الحالات أعرب من أثبت قوّة المعارضة التي أبداها عمر عن استغرابه، إمّا على لسانه أو على لسان عمر نفسه. فقد أورد ابن اسحاق أن عمر قال بعد الحادثة: فعجبت لي وجرأتي على رسول الله(ص) والله ورسوله أعلم[١٥]. وصرّح الورجلاني: أنّ ما جرى لعمر بن الخطّاب (رضه) مع رسول الله(ص) عجيب غريب[١٦]. ونرجّح أن ما أُورد على لسان عمر ليس إلاّ تعجّب الرواة أنفسهم، لأنّ هذه الحادثة ليست الوحيدة في علاقته بالرسول، بل هي واحدة من بين حادثات أخرى مشابهة لها[١٧]، وصل - في بعضها - الأمر بعمر إلى فرض العمل برأيه حتّى قبل أن يقرّه عليه الوحي كما كان من فرضه الحجاب على زوجات الرسول، قبل أن ينزل الوحي بذلك، واحتجت إحداهنّ - وهي زينب - على غيرة عمر عليهنّ والوحي ينزل في بيوتهنّ. ثمّ نزلت آية الحجاب[١٨].

وفي مثال ثان من حالات موافقة الوحي لرأي عمر، يعترف كلّ من الرسول وأبي بكر بأنّهما جانبا الصواب عندما لم يأخذا برأي عمر. ويتعلّق هذا المثال بكيفيّة معاملة الأسرى إثر غزوة بدر. فقد رأى أبو بكر أخذ الفدية منهم أو إطلاق سراحهم[١٩]، بينما رأى عمر قتلهم. لأن فيهم صناديد المشركين وأئمتهم وقادتهم[٢٠]، فيكون قتلهم إضعافًا للأعداء ماديًا ومعنويًا، وتقوية لجانب المسلمين. ولم يوافق الرسول على رأي عمر، وأَخَذ الفدية. ثمّ نزل الوحي معاتبًا إيّاه على ما فعل: "مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ له أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا واللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ"[٢١]. وقد قال الرسول لعمر بعد نزول الوحي: كاد يصيبنا في خلافك شرّ[٢٢]. بل وصل الأمر به وبأبي بكر ـ حسب بعض الروايات ـ إلى البكاء ندمًا على ما فرط منهما تجاهه[٢٣].

وفي مثال آخر يتّضح اعتداد عمر برأيه رغم مخالفته لنصّ صريح في الكتاب، وعمله ـ في المقابل ـ بما بدا له مقنعًا، وذلك في مسألة التيمّم للصلاة عند غياب الماء. وقد أورد هذه المخالفة البخاري في صحيحه وبيّن الخلاف الذي أنشأته بين الصحابة لاحقًا. ومفاد الحادثة أنّ عمر وعمارَ بن ياسر كانا في سفر فنفد زادهما من الماء. وكانت آية التيمّم قد نزلت بعد، وهي: "وَإِنْ كُنتُم مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ منْكُمْ منَ الغَائط أو لاَمَسْتُمُ النسَاءَ فَلَمْ تَجدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ"[٢٤]. فتيمّم عمّار حتّى يصلّي، بينما لم يفعل عمر ولم يصلّ.

وقدما على الرسول فروى له عمّار ما جرى بينهما، فلم يعاتب عمر على عدم تيّممه وعدم صلاته، واكتفى بأن أوضح لعمّار كيفيّة التيمّم لأنّه أخطأ فيها إذ كان تمرّغ في الصعيد كما تمرّغ الدابة[٢٥]. ويبدو أن عمر أصبح يفتي بعدم الصلاة إذا غاب الماء، حاملا بذلك المجموعة على ما بدا له مقنعا متماشيا مع المقصد العامّ للنصّ وإن خالف حكما جزئيًا. ولم يكن البخاري - أو على الأقلّ النساخ - أمناء في نقل موقف عمر واضحًا مبرّراً، بل جاء الحديث عنه مجزوءاً غير مستوفى، والمُغيّب أساسًا أقوالٌ لعمر نتوقّع أنّه برّر بها اختياره. ولننظر في الرواية التالية: جاء رجل إلى عمر بن الخطّاب فقال إنّي أجنبت فلم أصب الماء، فقال عمّار بن ياسر لعمر بن الخطّاب: أما تذكر أنّا كنّا في سفر أنا وأنت فأمّا أنت فلم تصلّ وأمّا أنا فتمعّكت فصليت فذكرت ذلك للنبيّ(ص). فقال النبيّ(ص): إنّما كان يكفيك هكذا: فضرب النبيّ(ص) بكفّيه الأرض ونفخ فيها ثمّ مسح بهما وجهه وكفيّه[٢٦]. من الواضح حسب السياق النصيّ أنّ إجابة عمر للرجل بعدم الصلاة في حالته تلك، قد حذفت، لأنّ عمّارَ في الرواية يردّ عليه بإيراد موقف الرسول الذي أقرّ التيمّم، ولا يمكن أن يُفهم الردّ إلاّ بعد صدور القول غير المرضي، وهو القول المحذوف في النصّ. علاوة على ذلك، نتبيّن تلخيصًا لهذا القول، على لسان عبد الله بن مسعود في مجادلة بينه وبين أبي موسى الأشعريّ حول مسألة التيمّم، فقد صرّح بأنّ عمر لم يقنع بقول عمّار بن ياسر[٢٧] في تلك المحادثة. ولم يُنظر إلى موقف عمر لاحقا باعتباره قراءة معيّنة للنصّ لها مبرّراتها ومنطقها الداخليّ بل نُظِر إليه باعتباره خروجًا عن النصّ ليس أكثر. هذا ما نتبيّنه من خلال الأصداء الباهتة التي لقيها سواء في تغييبه، أو في سوء فهمه، من ذلك الحوار الذي دار بين الصحابيّين عبد الله بن مسعود الذي يرى ما رأى عمر، وأبي موسى الأشعري الذي يدافع عن القراءة الحرفيّة للنصّ. قال أبو موسى: أرأيت يا أبا عبد الرحمان إذا أجنب فلم يجد ماءً كيف يصنع؟ فقال عبد الله: لا يصلّي حتّى يجد الماء. فقال أبو موسى: فكيف تصنع بقول عمّار حين قال له النبيّ(ص): كان يكفيك...؟ قال: ألم تر عمر لم يقنع بذلك. فقال أبو موسى: فدعنا من قول عمّار، كيف تصنع بهذه الآية؟ فما درى عبد الله ما يقول[٢٨]. ونستغرب أن تتوقّف حركة الحوار فجأة بتبكيت ابن مسعود وهو الذي عُرِف بمدى علمه بالقرآن وبالسنّة من ناحية، وبقوّة مناظرته وتشبّثه

بمواقفه من ناحية ثانية[٢٩]. فالأرجح أنّ نهاية الحوار مشكّلة بعديًا، عندما انتصر التوجّه الذي عبّر عنه أبو موسى الأشعريّ، في عصر التدوين.

وشبيه بموقف عمر من التيمّم موقفه من صلاة الاستسقاء. ذلك أنّه عام الرمادة، لما أجدبت الأرض، لم يبادر - وهو الإمام - إلى إقامة هذه الصلاة إلاّ تحت ضغط الناس. فقد ادّعى أكثر من واحد أنّ الرسول ظهر لهم في المنام وأمرهم أن يبلّغوا عمر ضرورة إقامتها[٣٠]. وقد تحدّث ابن رشد عن تفرّد موقف عمر هذا وأقرّه عليه معتبراً أنّ الصلاة ليست من شروط الاستسقاء[٣١].

وعلاوة على هذا، أثر عن عمر إصراره على أن يكون عمل الإنسان هو الذي يؤهّله للفوز في الدنيا أو في الآخرة، صادراً في ذلك عن نظر عقليّ إلى المسائل ردّ بموجبه ما بدا له غير مقنع حتّى وإن صدر عن الرسول. فقد عنّف - مثلا - أبا هريرة لمّا أخذ نعليْ الرسول - بأمر منه - وخرج من عنده مبشّرا كلّ من لقيه ووحّد الله بأنّ مصيره الجنّة. ولمّا سأله الرسول عن سبب ضربه لأبي هريرة، أجاب بأنّ المسلمين سيجنحون إلى الاتّكال ولا يعملون، والصواب هو أن تؤهّلهم أعمالهم للفوز بالجنّة لا مجرّد النطق بالشهادة ورؤية النعليْن، ومن المفيد أن نثبت الحوار الذي دار بينهما وتناقله الرواة بهذه الصيغة:

قال عمر: يا رسول الله ابتعثت أبا هريرة بنعليك، من لقي يشهد أن لا إله إلاّ الله مستيقنا بها قلبه بشّره بالجنة.

قال الرسول: نعم،

قال عمر: فلا تفعل فإنّي أخاف أن يتّكل الناس عليها فخلّهم يعملون.

قال الرسول: فخلّهم[٣٢].

يتضح من خلال الحوار أن عمر لم يهتمّ كثيرا بالطرف الذي صدر عنه الأمر، واهتمّ في المقابل بالأمر نفسه من حيث وجاهته أو معقوليّته. ذلك أنّه لم يغيّر موقفه مما أتاه أبو هريرة حتّى عندما علم أن الرسول هو الذي أمره بذلك. والأهمّ من هذا أنّه تكلّم من موقع المسؤوليّة عمّا ينبغي أن تكون عليه جماعة المسلمين رغم حضور الرسول، سندُه في ذلك الغيرة على المصلحة العامّة.

تكشف كلّ هذه المواقف التي كانت من عمر في المرحلة الأولى من التجربة الإسلاميّة عن توجّه نحو إسناد دور فاعل للرأي في علاقته بالنصّ. وهو التوجّه الذي

سيتبلور أكثر ويتطوّر عندما يتولّى عمر مسؤولية القضاء في عهد أبي بكر[٣٣]، ثم مسؤوليّة الإشراف العامّ على تنظيم أمور المسلمين وضمان مصالحهم في ظروف داخليّة وخارجيّة محدّدة، تختلف - رغم قصر المدّة - عن تلك التي شهدتها تجربة الرسول.

٢ - ١ - ٢: *حدود النـصّ:*

بقدر ما كان عمر يوسّع مجال الرأي، كان يضبط بدقّة الحدود المرجعيّة للنصّ، فلم يكن يعترف بسلطة نصيّة سوى سلطة الكتاب. وقد ظهر هذا الموقف في عزمه على منع الرسول من أن يكتب - في مرضه الذي توفيّ فيه- كتابا للمسلمين غير القرآن. وأورد ابن سعد خبر هذه الحادثة في فصل كامل، وبعدّة روايات تتّفق جميعها على رفض عمر الاحتكام إلى نصّ موازٍ لنصّ الوحي، وإن كان صاحبه الرسول[٣٤]. من هذه الروايات الرواية التالية: عن ابن عبّاس قال: لمّا حضرت رسول الله(ص) الوفاةُ وفي البيت رجالٌ فيهم عمر بن الخطّاب، فقال رسول الله(ص): هلمّ أكتب لكم كتابًا لن تضلّوا بعده قال عمر: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله ?ثمّ يعلّق ابن عبّاس - أشهر المحدّثين ومركّزي سلطة الحديث -: الرزيّة كلّ الرزيّة ما حال بين رسول الله(ص) وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم[٣٥]. يقصد تصدّي عمر لمن أراد لكتابٍ خاصّ عن الرسول أن يكون.

كما أُثر عن عمر أنّه كلّما تحدّث عمّا ينبغي للمسلمين الالتزام به اقتصر على ذكر القرآن. فإثر وفاة الرسول ومبايعة أبي بكر، ألقى خطبة أوصى فيها بالاعتصام بكتاب الله وحده، قال: إنّ الله أبقى فيكم كتابه الذي به هدى الله رسوله (ص) فإن اعتصمتم به هداكم لما كان هداه له[٣٦]. ولم يغيّر هذا الموقف بعد ممارسة قضايا التشريع والإفتاء في خلافته. فقد أوصى - قبل مماته - بالتمسّك بكتاب الله دون غيره، عندما قال: أوصيكم بكتاب الله فإنّكم لن تضلّوا ما اتّبعتموه[٣٧]. ممّا يبيّن أن " السنّة " - اصطلاحاً ومفهومًا - قد تبلورت لاحقا لاعتبارات ثقافيّة سياسيّة لم تكن موجودة في البداية. وحتّى مسألة التأسّي بالأفعال والأقوال المنسوبة إلى النبيّ، كانت لا تتعدّى الاختيار. وقد رغب عمر عن ذلك خوفًا من أن يتحوّل التأسّي إلى إجبار والسنّة إلى فرض، ممّا يخلق مرجعيّة نصيّة أخرى مناظرة للقرآن. فبقدر ما اعتنى بجمع القرآن مكتوبًا، نهى عن تدوين السنن. قال ابن سعد: أراد عمر بن الخطّاب أن يكتب

السنن فاستخار الله شهراً ثمّ أصبح وقد عزم له فقال: ذكرت قوما كتبوا كتابا فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله[٣٨]. والسنن عصرئذ، لم تكن تتجاوز رصيداً شفويًا متداولا جزئيًا، وبالتالي تكون عمليّة تحويلها إلى نصّ مكتوب بداية التأسيس لتحوّلها إلى سلطة. وهذا ما رفضه عمر.

وفي المقابل، نجد أوّل خليفة بعد الفتنة يأمر بكتابة الحديث ويراهن عليه في التشريع لخلافته. فقد كتب معاوية بن أبي سفيان إلى المغيرة: اكتب إليّ ما سمعت من الحديث[٣٩]. ثمّ تواصل الاعتناء بكتابته وجمعه إلى أن استقامت موسوعاته. ولم يكتف عمر بعدم تدوين الحديث، بل نهى الصحابة عن الانتصاب لروايته في الحلقات. وقد جاءت أصداء هذا النهي في بعض شكاوى القادمين إلى المدينة - في عهد عمر- يطلبون علمًا بالسنن، بما هي أقوال وأفعال منسوبة إلى الرسول، بدأت - بعد غيابه - تكتسي طابع الإعلاء في ضمير المسلم العاديّ. ومن هذه الشكاوى قول أحدهم: مالكم أصحاب رسول الله(ص) نأتيكم من البعد نرجو عندكم الخبر أن تعلّمونا فإذا أتيناكم استخففتم أمرنا كأنّا نهون عليكم[٤٠]. وقول آخر: اللهم نشكوهم إليك إنّا ننفق نفقاتنا وننصب أبداننا ونُرحِل مطايانا ابتغاء العلم فإذا لقيناهم تجهموا لنا[٤١]. وقد عزم أحد الصحابة على مخالفة أمر عمر، فاستجاب لأحد الطالبين ووعد أن يبدأ بالتحديث في موعد ضربه، مهما كلفه ذلك، قال: اللهمّ إني أعاهدك لئن أبقيتني إلى يوم الجمعة لأتكلّمن بما سمعت من رسول الله لا أخاف فيه لومة لائم[٤٢]. وقد كان عمر حازما في منعه الصحابة من التحديث، إذ عاقب من خالف أمره، مثلما فعل مع أبي الدرداء، وأبي ذرّ، وعبد الله بن مسعود[٤٣].

وقد كان رفض عمر لسلطة الحديث من وجهين، الوجه الأوّل تُفترَض فيه براءة الراوي من تعمّد التحوير في الأقوال المنسوبة إلى الرسول، لكن التحوير يتطرّق إليها من باب ضعف الذاكرة وصعوبة استحضار ما قيل بكلّ دقّة. فقد صرّح عمر قائلا: لولا أنّي أكره أن أزيد في الحديث وأنتقص منه لحدثتكم به[٤٤]. وردّد أصداء هذا التعليل صحابة آخرون قريبون من عمر. منهم صهيب بن سنان الذي كان يقول: هلمّوا نحدّثكم عن مغازينا أما أن أقول قال رسول الله فلا[٤٥]. ومنهم عبد الله ابن مسعود الذي يُروى في شأنه أنّه لم يكن يحدّث عن الرسول حتّى لا يُتقوّل عليه، وعندما حدّث

ذات يوم بحديث، فجرى على لسانه قال رسول الله (ص)، علاه الكرب حتّى رُئي العرق يتحدّر من جبهته، ثمّ قال: إن شاء الله إمّا فوق ذاك وإمّا قريب من ذاك وإمّا دون ذاك(٤٦). ومن هؤلاء الصحابة أيضا عمران بن الحصين الذي قال: والله لو أردت لحدّثت عن رسول الله عليه الصلاة والسلام يومين متتابعين، فإنّي سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنّهم يحدّثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يُشبّه لي كما شبّه لهم.(٤٧) وهكذا لم يكن عمر منفرداً في رفض التحديث عن الرسول بسبب التصرّف الوارد - بل الأكيد - في أقواله، وإنّما كان مدعوما بمواقف أخرى جمع بينها الاحتكام إلى المعطيات الواقعيّة التي تحدّ من الثقة في ذاكرة الراوي بحكم تطاول الزمن.

أمّا الوجه الثاني لرفض عمر تحوّل الحديث إلى سلطة فهو الانتباه إلى التحوير المتعمّد الذي يُدخله الراوي على أخبار الرسول لتحقيق غاية شخصيّة أو فئويّة. وقد سجّل أصحاب السيرة لعمر حزمه في الوقوف ضدّ المحاولات المبكرّة لتوظيف الحديث وسلطته. وكان ذلك خاصّة في خلافاته مع العبّاس عمّ الرسول. وهي خلافات كان فيها العبّاس يحتمي بقول أو بفعل ينسبه إلى الرسول ليدعم موقفه. من ذلك حادثة توسيع المسجد ليستوعب الأعداد المتزايدة من المصلّين. فقد قام عمر باشتراء ما حول المسجد من الدور باستثناء حجر أمهات المؤمنين ودار العبّاس لأنّه رفض تسليمها أو بيعها.

ولمّا قرّر عمر افتكاكها من أجل مصلحة المسلمين، عاند العبّاس واحتجّ بحديث للرسول ينهى فيه عن توسعة بيوت الله باغتصاب ما حولها من الأراضي(٤٨). وكان راوي هذا الحديث الحكم الذي اختاره العبّاس نفسُه، وهو أُبَي بن كعب. ورفض عمر خبر أُبَي عن الرسول لأنّه خبر منفرد وليس له مستندات كافية. ولم يسلّم للعبّاس إلاّ عندما شهد مع أُبَي ثلاثة من الصحابة. والحديث المنسوب إلى الرسول هو ضرب من قصص الماضين، موضوعه كيفيّة ابتناء داود لبيت المقدس. وليست له دلالة مباشرة على أمر أو نهي. فأن يشهد صحابة آخرون إلى جانب أُبَي بن كعب، بأنهم سمعوا الحديث، ليس معناه انتصاراً لموقف العبّاس. لكنّ ابن سعد - راوي الحادثة - يميل إلى نصرة العبّاس، على غرار ما يتضّح في كامل الترجمة. وبمقارنة رواية ابن سعد برواية أخرى أثبتها الطبري، يتبيّن أنّ عمر لم يعتبر احتجاج العبّاس بالحديث، بل تصرّف بحزم من

أجل إتمام توسعة المسجد، وهدم الدار ووضع ثمنها في بيت المال حتّى أذعن العبّاس وأخذه(٤٩).

وفي خصومة أخرى، رفض عمر الاستجابة لطلب شخصيّ للعبّاس رغم احتجاجه بحديث سانده فيه شخص آخر هو المغيرة بن شعبة. ويتمثّل هذا الطلب في إقطاع العباس البحرين لأنّ الرسول أوصى له بها. إلاّ أن عمر لم يُمض ذلك كأنّه لم يقبل شهادته، فأغلظ العبّاس لعمر. فقال عمر: يا عبد الله خذ بيد أبيك(٥٠). وفي حادثة أخرى طلب العبّاس من عمر أن يؤثره بمال بقي في بيت المال بعد القسمة على المسلمين، لأنّه عمّ الرسول(٥١).

ويتّضح من المواقف التي ثبت عليها عمر عدم الانطلاق من أنّ نقل أحاديث الرسول واجب، ومن أنّ العمل بمقتضاها فرض. بل إنّه - مع تسليمه أحيانا بصحّة الخبر عن الرسول في مسألة ما - كان يختار حلولا هي أقرب إلى الواقع ومقتضياته منها إلى تقديس الاختيارات الماضية التي تُنزع عنها ظرفيّتُها وتحوّل إلى الإطلاق. والأهمّ من تعامل عمر مع السنن، تعامله مع الأحكام الصريحة الواردة في الكتاب. فهو لم يفرّق - كما فعل الأصوليّون الرسميّون لاحقا - بين مجال يجوز فيه الاجتهاد وهو ما لم يرد فيه نصّ - كتابا أو سنّة - ومجال لا يجوز فيه الاجتهاد، بل يُحرّم، وهو ما ورد فيه نصّ. فقد اجتهد عمر في كلّ المجالات التي رأى - بحسن نظره - أنّها تقتضي أحكاما جديدة تبعًا لواقع جديد. فلم يكن الاجتهاد عنده ضيّق الحدود، مشدوداً بقوّة إلى اختيارات الماضي عن طريق القياس - كما يجزم الشافعي - بل كان اجتهاده متعدّد الأبعاد مشدوداً إلى اختيارٍ أسمى: مصلحة المسلمين.

٢ - ١ - ٣: *الاجتهاد اعتبار مقتضيات الواقع.*

أقام عمر الاجتهاد على علاقة تناسبيّة بين ضبط حدود النصّ ومرونته من ناحية، وتنامي دور المجتهد وفاعليتّه من ناحية ثانية. فكان مفهوم الاجتهاد عنده يتبلور على ضوء سلطة الواقع ومركز الإنسان فيه. وقد أربكت هذه الاختيارات " العمريّة" الفكر الأصوليّ لاحقا، فهو إمّا أن يسكت عنها تمامًا، كما في معظم كتب الأصول. أو أن يعرض لبعض الجوانب الثانويّة منها، في سبيل إخضاعها لمسلّمات أُقرّت في فترة متأخّرة، كما فعل الشافعي. ولم نجد عرضًا شاملا للتجربة العمريّة، إلاّ في كتاب

أصوليّ، هامشيّ بالنسبة إلى الفكر الأصوليّ السنّيّ، وهو كتاب العدل والإنصاف في مسائل الخلاف، للإباضيّ أبي يعقوب الورجلاني(٥٢).

أمّا خارج علم الأصول، فقد تردّدت أصداء التجربة العمريّة بشكل مجزّء ومنقوص أفقدها وضوح منطلقاتها النظريّة. ومع ذلك تظلّ السياقات غير الأصوليّة هامّة بالنسبة إلينا - وربّما أهمّ من السياقات الأصوليّة نفسها - لأنها تورد الحقائق في عفويّة مفترضة متأتّية من أنّ تلك الحقائق جزئيّة أو ثانويّة بالنسبة إلى خطّتها الفكريّة العامّة. في حين أنّه إذا نُظر إلى هذه الحقائق بعد تجميعها، أمكن استخلاص منطق تشريعيّ ينتظمها، هو المنطق الذي تحرّج منه أصحاب المنظومات الأصوليّة فغيّبوه.

ومن الحريّ، أن نشير - قبل عرضنا لتجربة عمر التشريعيّة - إلى أنّ الواقع التاريخي الذي تبلورت - بالتفاعل معه - هذه التجربة كان المحدّد الأساسيّ فيها. فقد شهد المجتمع الإسلامي الناشىء، منعرجًا حاسمًا في طريق التأسّس والبحث عن المرتكزات المعنويّة والماديّة التي تضمن له الاستقرار الداخليّ، أولا، والقوّة إزاء غير المسلمين في الداخل والخارج، ثانيا. في هذه المعطيات الحضاريّة كان عمر يجتهد مشرّعًا لإيجاد الاختيارات المناسبة.

ويمكن أن نقسّم حالات اجتهاده إلى صنفين، صنف يخصّ المسلمين، وآخر يهمّ غير المسلمين. وقد همّ ما يتعلّق بالصنف الأوّل مستويات متعدّدة، أولّها المستوى الماليّ التنظيميّ. إذ اعتنى عمر بتنظيم المسلمين ماليًا واجتماعيًا، فاتّخذ جملة من القرارات تختلف مع النصّ حكمًا وتتّفق معه مقصداً. أولّها، إسقاط حقّ قرابة الرسول من الخمس، وهو حقّ مذكور صراحة في القرآن: "وأعلَمُوا أنّمَا غنمتُمْ من شَيْءٍ فَأنَّ لله خُمُسَهُ وللرَسُولِ ولِذي القُرْبَى واليَتَامَى والمَسَاكِينِ وابنِ السَبِيلِ"(٥٣). وعمل به الرسول، ثمّ أبو بكر، كما عمل به عمر بعض أيّامه، ثمّ أوقفه. وقد عارضه في ذلك قرابة الرسول أشدّ معارضة - سندهم في ذلك القرآن وعمل الرسول - ولكنّ عمر لم يتراجع معتبراً أنّ ما يصلهم من الفيء والعطايا - مثل سائر المسلمين كافٍ. وقصر الخمس على بقيّة الأطراف المذكورة في الآية، أي اليتامى والمساكين وابن السبيل(٥٤).

القرار الثاني الذي اتّخذه عمر، إسقاط حقّ المؤلّفة قلوبهم من الصدقات، وقد ورد صريحًا في القرآن: إنّمَا الصَدَقَاتُ للفُقَراءِ والمَسَاكِينِ والعَامِلِينَ عَلَيْهَا والمُؤلِفَة

قُلُوبُهُمْ[٥٥]. وأجراه عليهم الرسول ثمّ أبو بكر، ثمّ عمر بعض أيّامه قبل أن يوقف العمل به. ولمّا عورض، استند إلى تغيّرالظروف، فهذا الحقّ مبرّر سابقًا بحاجة الإسلام إلى دعم هؤلاء، أمّا الآن فقد قوي ولم يعد في حاجة إلى دعمهم. قال عمر: ذلك إذ كان الإسلام حقيًّا أمّا الآن فقد بزل[٥٦]. ومن مظاهر تشبّث المؤلّفة قلوبهم بعطائهم، ما حدث بين عمر وأبي سفيان بن حرب. فقد عمد أبوسفيان إلى الاستيلاء على مال كُلّف بإيصاله إلى الخليفة عمر، بحجّة أنّ عليه دينًا وأنّ له في بيت مال المسلمين عطاءً وحقًّا. ولمّا علم عمر قيّده وسجنه ولم يطلق سراحه حتّى أعاد المال[٥٧].

القرار الثالث: هو إعادة النظر في المقاييس المعتمدة من قبل الرسول ثمّ أبي بكر، في توزيع الفيء على مختلف الفئات في المجتمع، فقد استفاد عمر في ذلك، من تجارب الأمم المجاورة في تدوين الدواوين وتنظيمها، وقسّم الفيء بالتفضيل تبعا للتفاوت في مدى خدمة الإسلام. وضرب فيه للأحرار والعبيد والصبيان الصغار ولأهل الذمّة[٥٨].

أمّا في المستوى القضائي، فقد أوقف عمر إقامة الحدود مراعاة لظروف استثنائيّة يمكن أن تدفع المرء إلى اقتراف الإثم، مثلما فعل عام الرمادة. فقد كثرت السرقات، ولم يقمّ الحدّ رغم صراحة الآية ": والسَارِقُ والسَارِقَةُ فاقْطَعُوا أيْديهَمَا جزاءً بِمَا كَسَبًا"[٥٩]. لأنّ الناس يسرقون للاقتيات[٦٠]. كما أنّه لم يقم الحدّ على غلمان سرقوا ناقة فذبحوها وأكلوها، لأنّه ثبت لديه أنّ صاحبهم يُجيعهم، وسلّط العقاب في المقابل على هذا المالك الذي يُسيء معاملة غلمانه فغرّمه ضعف ثمن الناقة ودفعه لصاحبها.[٦١]

ولم يقتصر اجتهاد عمر على ظروف إقامة الحدود ومن تقام عليه، بل شمل أيضا قدرها. فقد جلد من زوّر خاتمه مائة جلدة، رغم أنّ الرسول قال: لا يُجلد فوق عشر جلدات إلاّ في حدّ من حدود الله عزّ وجل[٦٢]. ولمّا لم يتجرأ الفقهاء لاحقا على تخطئة عمر في اجتهاده هذا، لجأوا إلى حلّ التعارض بأنّ الحديث كان مختصّا بزمن النبيّ(ص) لأنه كان يكفي الجاني منهم هذا القدر[٦٣]. وأنّ للإمام أن يزيد على قدر الحدود.[٦٤] وهوحلّ طريف لأنّه يعترف بظرفيّة الأحكام الواردة في النصوص، ولكنّه اعتراف جزئيّ لم يهمّ كامل التجربة التشريعيّة العمريّة، ولم يؤخذ بعين الاعتبار في

المنطلقات الأصوليّة التي أقرّت لاحقا. وكذا كان موقف الفقهاء أيضا من تغيير عمر حدّ شارب الخمر من أربعين جلدة - كما أقرّها الرسول - إلى ثمانين. فقد برّروا تصرّفه بالظروف الحضاريّة التي تغيّرت نسبيًا في عهده، حيث استقرّ الناس في الريف والقرى، وتوفّر الخصب ونمت زراعة الأعناب، فأكثرالناس من شرب الخمر، وضاعف هو الحدّ المنصوص عليه في السنّة، حتّى يكون الردع ناجعا(٦٥). ولكنّ التبريرعندهم لم يرتق إلى مستوى الفلسفة التشريعيّة القائمة على مقاصد الحكم المنصوص، لا على حرفيّته.

وفي المستوى الاجتماعي بادر عمر باتّخاذ بعض الإجراءات ذات الطابع الإنسانيّ، من قبيل إعتاق أمّهات الأولاد، بعد أن أقرّت وضعيّة استرقاقهنّ على عهد الرسول وعلى عهد أبي بكر. ولمّا عُوتِب على ذلك قال: ما أردت إلاّ الخير(٦٦). ومعلوم أنّ أمّ الولد هي السُريّة التي ينجب منها سيّدها فيكون له منها أولادٌ. ولهذا الاعتبار كان موقعها في المؤسّسة الاجتماعيّة حرجا، هي من ناحية أمة، ومن أخرى أمّ. فما كان من عمر إلاّ أن منع بيعها في حياة سيّدها وأعتقها بمجرّد وفاته.وقد أحدث عمر بهذا القرار اختلافا كبيرا بين الفقهاء، قسم يخالفه الرأي ويثبت أنّ ما أحلّه الرسول يبقى كذلك بعده، ومن هؤلاء جابر بن زيد وأبو سعيد الخدري اللذان قالا: كنّا نبيع أمهات الأولاد والنبيّ عليه الصلاة والسلام، فينا لا يرى بذلك بأسًا(٦٧). وتواصل هذا الموقف مع الظاهريّة. وقسم آخر يبرّر ما قرّره عمر بأنه عمل بالسنة وليس خروجا عنها ويقدّم حجّةً الحديثين التاليين: قال عليه الصلاة والسلام في مارية سرّيّته لما ولدت ابراهيم: أعتقها ولدها. وقال: أيّما امرأة ولدت من سيّدها فإنّها حرّة إذا مات(٦٨). ويعلّق ابن رشد على هذا الاختلاف في المسألة مثبتا أنّ الحديثين موضوعان وأن اجتهاد عمر مشروع في استناده إلى إرادة الخير، ليس أكثر. قال: ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده وقد قال عليه الصلاة والسلام: بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق(٦٩). ولم تسلم إجراءات اجتماعيّة أخرى لعمر من نزوعه الأخلاقيّ المتشدّد، فقد منع المسلمين ممّا أحلّه لهم الله والرسول من أنواع معيّنة من الزواج، وهي " متعة النكاح" و"متعة الحجّ"(٧٠). وقد وجدنا المفسّرين لاحقًا ينحون على عمر باللائمة لأنّه منع نكاح المتعة(٧١). وفي موضـــوع الطلاق تشدّد في الصيغ القوليّة المـوجبة له فاعتبر - خلافا للرسول - أن

النطق بالطلقات الثلاث في مرّة واحدة، هو فعلا طلاق بالثلاث تحرم بموجبه مراجعة المطلّقة إلاّ إذا تزوّجت غيره. وذلك أنّه رأى الناس استهانوا بأمر الطلاق فأراد تأديبهم حتّى يتريّثوا قبل إيقاعه(٧٢).

وبالإضافة إلى حالات الاجتهاد في المسائل التي تخصّ المسلمين، نجد حالات أخرى تخصّ غير المسلمين، سواء من أهل الذمّة أو من غيرهم ممّن غلبهم المسلمون إثر الفتح. وقد كان منطلق عمر فيها ما يمكن أن يضمن مصلحة للمسلمين، بعيداً عن إكراهات قراءة حرفيّة للنصّ.

وأشهر اجتهاد لعمر في هذا الصدد هو صُلحُه مع نصارى تغلب على ألاّ يدفعوا جزية وإنّما صدقات مثل المسلمين، لكن بنسبة أرفع. وفي الكتاب: " قَاتِلُوا الذينَ لاَ يُؤمِنُونَ باللهِ ولاَ باليَومِ الآخرِ ولا يحرّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ ورَسُولُهُ ولا يدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الذينَ أوُتُو الكِتَابَ حتّى يُعْطُوا الجِزْيَة عَن يدٍ وهُمْ صَاغِرونَ"(٧٣). وتعكس دواعي هذا الصلح معهم حنكة عمر وبعد نظره. فنصارى تغلب من القوّة والتمرّس بالحروب بمكان، وقد رفضوا دفع الجزية لما فيها من ذلّ وصغار، وهمّوا بالتحوّل من الجزيرة إلى بلاد الروم النصارى ليعضدوهم على المسلمين. فتخلّى عمر عن فرض الجزية وعوّضه بفرض الصدقة. وعُقد الصلحُ بينه وبينهم على ذلك. وأقاموا حيث هم من الجزيرة على التخوم مع الروم وجعلهم المسلمون في مقدّمتهم بينهم وبين العدوّ وفي افتتاح المداين والقرى والكور فنفع بهم الإسلام وأعزّ بهم أهله(٧٤).

وبنفس هذا المنطق التشريعيّ، تعامل عمر مع الأراضي التي فتحها المسلمون في فارس وبلاد الروم، ومع أهاليها. فقد ردّ الأراضي إلى أهلها يستصلحونها وحرّر هؤلاء من الاسترقاق. والحال أنّ طريقة التصرّف فيما يغنمه المسلمون صريحة في القرآن، وهي إعطاء الخمس لله والرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين، والأربعة أخماس لمن قاتل عليها. وكذا فعل الرسول في غنائم بدر وخيبر وحنين وكلّ الغزوات. وفي حين استند معارضو عمر إلى هذه الحجج، استند هو إلى حالة فتح مكة، فقد أقرّ الرسول أهلها على أراضيهم ولم يسترقّهم. لكنّ الدافع الحقيقيّ لهذا الاجتهاد، هو مقتضيات أمنيّة داخليّة وخارجيّة كان من الحكمة مراعاتها. فالمقاتلون المسلمون متى ملكوا الأرض استقرّوا، ومتى استقرّوا قعدوا عن الجهاد وكرّ عليهم العدوّ في تلك الأراضي وهزمهم.

لهذه الأسباب آثر عمر أن يسلّم الأراضي والأموال إلى أربابها، وأن يجعل للمسلمين عليهم ضريبة. فيستفيد المسلمون دون أن يتعطّل الجهاد[٧٥].

كذلك الشأن مع غير المسلمين المقيمين داخل الدولة الإسلاميّة - وهم أهل الذمّة - فقد تصرّف معهم عمر بطريقة لا يمكن أن تُفهم مبرّراتها إلاّ باعتبار مصلحة الدولة الناشئة ومقتضيات أمنها الداخليّ. فقد أجلى أهل الكتاب من الجزيرة وبدّد تجمّعاتهم الحضريّة الهامّة، في نجران وخيبر وفدك، رغم عهد الله عزّ وجلّ وذمّة رسول الله(ص)[٧٦] - حسب عبارة الورجلاني- وقد كان وجود هذه التجمّعات غير المسلمة يكرّس عادات وقيما تتنافى ومبادئ الإسلام. خاصّة أن أهل الكتاب - - نصارى ويهوداً - لم يكونوا منغلقين على أنفسهم اجتماعيّا واقتصاديًا، بل كانت لهم علاقات متعدّدة مع سائرالمسلمين، ممّا يُخرج بعض طرقهم في التعامل من دائرتهم إلى دائرة المسلمين الموسّعة. ويكفي في هذا الصدد أن يبرّر عمر إجلاءه لأهل نجران بأنّهم رجعوا إلى معاملة الربا، وقد اشترط عليهم الرسول عدم التعامل به عندما أعطاهم العهد. والأخطر من هذا أنّهم كانوا يدعمون قوّتهم بالإكثارمن الخيل والسلاح، الأمرالذي يمكن أن يفجّر الأمن الداخليّ للدولة الناشئة في أية لحظة.

يقول أبو يوسف: وكان عمر -رضي الله عنه- أجلاهم لأنّه خافهم على المسلمين وقد كانوا اتّخذوا الخيل والسلاح في بلادهم فأجلاهم[٧٧].

أمّا يهود خيبر فقد عارضوا عمر بالعهد الذي كان لهم مع الرسول ولكنّه أصرّ على موقفه. قال له كبيرهم - ابن أبي الحقيق - أتجلينا يا عمر من خيبر وقد عقد لنا محمّد الذمّة. فقال له عمر: أتظنّ أني نسيت قول رسول الله(ص) حيث قال كأنّي بك وناقتك ترقص بك، وقد قال رسول الله(ص): أقركم ما أقركم الله عزّ وجل[٧٨]. وفي الحقيقة ليس هذا الردّ من عمر إلاّ مجرّد تبرير شكليّ للقرار الذي اتخذه بدوافع اجتماعيّة سياسيّة بالأساس وقد كان الورجلاني واضحا في هذا الصدد، عندما اعتبر إجلاء عمر لأهل الكتاب رأيًا من رأيه وحكما من أحكامه،[٧٩] وليس تطبيقًا لنصّ أيًا كان نوعه.

ولعلّه من الهامّ أن نشير إلى أنّ حرص عمر على توفير أسباب القوّة والمنعة الداخليّين - في الدولة الفتيّة - قد ظهرت منذ أوّل مواجهة للعراقيل التي واجهتها إثر وفاة الرسول، وهي حركات الردّة. فقد وافق الخليفةَ أبا بكرعلى التشدّد مع المرتدّين

التائبين المنهزمين، حتّى يُغلق نهائيًا باب الردّة. وكان أن اشترطا عليهم -للدخول في الإسلام- شروطًا جديدة لم ترد في الكتاب ولاعمل بها الرسول، وهي: أن يُنزع منهم عتادهم، أوّلا، وأن يتركوا أقوامًا منهم يتبعون أذناب البقر ثانيًا، وأن يردّوا ما غنموه من المسلمين ولا يُردّ إليهم ما غُنم منهم، ثالثا. وقد ردّ عمر شرطًا رابعًا رآه أبو بكر، وهو أن يدوا قتلى المسلمين، ولا دية لقتلاهم. والسبب أنّ من قتلوا من المسلمين قتلوا على أمر الله فأجرهم على الله لا دية لهم(٨٠). ويعلّق الورجلاني على هذا الموقف قائلا: فتتابع الناس على قول عمر وهذه الشروط المشروطة على من أراد الإسلام هي أيضًا من الرأي. وهل يُمنع أحد الدخول في الإسلام حتّى يتكلّف أمورًا أخر ولكن ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن(٨١). وقد سبق له أن أوضح أنّ المشهور من السنّة في معاملة المرتدّ هو القتل، فلا يُسبى ولا يغنم(٨٢). ولكنّ أبا بكر وعمر رأيا خلاف ذلك.

تبيّن كلّ هذه الإجراءات التي قام بها عمر فلسفته التشريعيّة القائمة على علاقة محدّدة بين النصّ والواقع. وهي علاقة تحرّرالواقع من سلطة قراءة واحدة ثابتة للنصّ وتجعل هذا النصّ داعما لاجتهادٍ غايته تحسين الواقع وتطويره بما تقتضيه الظروف الراهنة ومصلحة المسلم. وما أقرّه للنصّ من سلطة هو سلطة مقاصد لا سلطة أحكام جزئيّة منصوص عليها وقد عبّر عن هذه المقاصد بعبارة " ما يُراد من الخير"(٨٣). ومن الطريف أن يعتبر ابن الجوزيّ صحّة المقصد فيما اجتهد فيه عمر، مبررًا كافيًا لعدم مؤاخذته على مخالفته أوامر الرسول وأوامر أبي بكر(٨٤).

وهكذا لا نجد في تجربة عمر مفاهيم محدّدة مقنّنة للاجتهاد. من قبيل أن لا اجتهاد مع ما ورد فيه خبرُ والخبر الكتاب أو السنّة، على حدّ عبارة الشافعي(٨٥)، ومن قبيل أن لا اجتهاد لأصحاب العقول، وإنّما هو لأهل العلم بالمنصوص حتى يحسنوا القياس ويولّدوا نصّا من نص(٨٦)، ومعلوم أنّ لهذا المنصوص - في نظر الشافعي - قراءة واحدة صحيحة، هي التي يجب أن توجّه الواقع. ويصل اختلاف التجربة العمريّة عمّا ما أقرّه الشافعيّ لاحقا إلى حدّ التعارض أحيانا. لأنّ بعض حالات الاجتهاد منها هي - في حقيقة الأمر - نسخ لما جاء في الكتاب والسنّة، حسب عبارة الورجلاني(٨٧).

كلّ هذه الحقائق المميّزة لتجربة عمر التشريعيّة ومرجعيّتها الأصوليّة، تُغيّب تمامًا

في أوّل كتاب أصوليّ سنيّ وهو كتاب الرسالة للشافعيّ. ممّا يؤكّد أن النظريّة الأصوليّة التي يؤسّسها قائمة على اختيارات هو رجّحها، لا على مسلّمات وبداهات لا مخالف لها - كما حاول خطابه الإيهام بذلك.

إلاّ أنّ سكوت الشافعيّ عن تجربة عمر لم يمنع بعض أصدائها من إدخال التوتّر على خطابه كلّما كان السياق سياق الحديث عن عمر. من ذلك أنّه يترك كلّ أوجه الاجتهاد الهامّة والمذكورة أعلاه، ويذكر أوجها أخرى، هي ثانويّة أوّلاً، ويمكن أن تُحمل على عدم القصديّة في الاختلاف عمّا جاءت به السنّة ثانيًا. من قبيل الوجه التالي، وهو حكم عمر في دية أصابع اليد. فقد حكم بعدم التساوي بين الأصابع: في الإبهام خمس عشرة من الإبل، وفي السبّابة عشر، وفي الوسطى عشر، وفي الخنصر ستّ، وفي البنصر تسع[٨٨]. والمجموع هو خمسون. أمّا الرسول فقد حكم بخمسين لليد مع تساوٍ بين الأصابع، حيث قال وفي كلّ إصبع ممّا هنالك عشر من الإبل[٨٩]. ولننظر كيف يحوّل الشافعيّ الاختلاف بين عمر والرسول إلى اتّفاق: لمّا كان مجموع دية اليد - وهو خمسون - متّفقًا عليه وما الاختلاف إلاّ في توزيعه بين الأصابع، اعتبر أنّ عمر علم بحكم الرسول بالخمسين، ولم يعلم بحكمه بالتسوية. ويجزم بأنّه لو علم بالحكم كاملا لالتزم به كاملا أيضا. يقول: ولو بلغ عمر هذا صار إليه[٩٠]. ويتحوّل الافتراض إلى إقرار عندما يسترسل الشافعي في إيضاح منطلقات عمر.

وبالنظر فيها يتبيّن أنّها منطلقاته هو أسقطها على تجربة عمر.

الشافعي يتحدّث عن منطلقات عمر[٩١]	الشافعي يتحدّث عن منطلقاته هو[٩٢]
- إذا بلغه الخبر صار إليه وترك الاجتهاد.	- لا يكون الاجتهاد إلا فيما لم يرد فيه خبر.
- الواجب اتّباع أمر الرسول.	- الله فرض اتّباع سنّة نبيّه
- ليس لأحد مع رسول الله أمر.	- ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال.
- طاعة الله في اتّباع الرسول.	- طاعة الله في طاعة الرسول.

نتبيّن من هذا الجدول حرص الشافعيّ على إخضاع المختلف حتّى يستقيم ومسلّماته، خاصّة إذا كان صادراً عن طرف في قيمة عمر ومنزلته.

وإلى جانب هذا الاجتهاد الفرعيّ الذي نفى فيه قصديّة الاختلاف عن عمر، اختار مثالا آخر أثبت فيه أنّ عمر يعترف بأنّه لا يُعمل رأيَه إلاّ فيما لم يرد فيه خبر. ويتعلّق هذا المثال بدية الجنين. فقد توقّف عمر، ولم يحكم إلاّ بعد أن أمدّه أحدهم بخبر عن النبيّ يقضي بتحديد الدية على ضوء الحالة التي يسقط فيها الجنين، فإن سقط حيًّا فديته كاملة: مائة من الإبل، وإن سقط ميّتًا ففيه غرّة أي عبد أو أمة(٩٣). ويؤكّد الشافعي أن عمر لا يجتهد أبداً إذا بلغه الخبر عن الرسول. يقول: فلمّا أُخبِر بقضاء رسول الله فيه سلّم له، ولم يجعل لنفسه إلاّ اتّباعه، فيما مضى بخلافه، وفيما كان رأيا منه لم يبلغه عن رسول الله فيه شيء، فلمّا بلغه خلاف فعله صار إلى حكم رسول الله، وترك حكم نفسه، وكذلك كان في كلّ أمره(٩٤). والجدير بالملاحظة أنّ هذه الحادثة ينسبها بعض الأصوليّين إلى أبي بكر لا إلى عمر(٩٥). وعلى فرض أنّها منسوبة فعلا إلى عمر، ينبغي أن نسجّل بشأنها أنّها تخدم الصورة التي يريد الشافعي أن يرسمها عنه، وهي صورة المتّبع لسنّة الرسول العامل بها في كلّ الأحوال، كما قال.

وفي مثال ثالث يثبت الشافعي أيضا أن عمر رجع عن رأي رآه لمّا بلغه خبر عن الرسول يقضي بخلافه. وهو توريث الزوجة من دية زوجها. فقد حكم هو بألاّ ترث، ثمّ بلغه أنّ الرسول ورّثها، فامتثل لذلك(٩٦).

وتلتقي كلّ الأمثلة التي اختارها الشافعي من تجربة عمر التشريعيّة في كونها منتقاة بطريقة دقيقة تجعلها صالحة للاستدلال على أنّ هذا الصحابيّ لم يكن يخالف النصّ، فبعضها يثبت أن عمر عمل برأيه ثم رجع عنه لمّا بلغه الخبر، والبعض الآخر يثبت أنّه - وإن عمل برأيه - فهو لم يقصد الخروج عن الخبر، بل كلّ ما في الأمر أنّ الخبر لم يصله.

وبصرف النظر عن فرعيّة هذه الأمثلة وندرة حدوثها، من قبيل قطع إصبع، وإسقاط جنين إثر اعتداء بالعنف إلى غير ذلك... فإنّ المستفاد منها أن عمر لم يخالف النصّ، ولم يكن له اجتهاد مع المنصوص، ولم يَرُدَّ خبراً. وبما أنّ الأمر على هذا النحو الذي أراده الشافعي، من عدم وجود مخالفة للمدوّنة النصيّة التي ارتضاها، فلِمَ وقوفه

البارز - في هذا السياق - عند قاعدة تؤكّد أنّ وجود عمل مخالف للسنّة لا يمسّ بحجيّتها أبداً ؟ فهو يقول معدّداً الدوال لنفس المدلول[٩٧].

- ينبغي أن يُقبل الخبر في الوقت الذي يثبت فيه، وإن لم يمض عمل من الأئمّة بمثل الخبر الذي قبلوا.

- لو مضى عمل من أحد من الأئمّة، ثمّ وجد خبراً عن النبيّ يخالف عمله ينبغي ترك عمله لخبر رسول الله.

- إنّ حديث رسول الله يثبت بنفسه، لا بعمل غيره بعده.

- وجب (على المسلمين) قبول الخبر عن رسول الله، وترك كلّ عمل خالفه.

- ليس لأحدٍ مع رسول الله أمر، وإن طاعة الله في اتّباع أمر رسوله.

- وجب على الناس ترك كلّ عمل وُجدت السّنة بخلافه، وإبطال أنّ السنّة لا تثبت إلاّ بعمل[٩٨] بعدها.

- عُلم أنّه لا يوهن السنّة شيء إن خالفها.

إنّ توتّر الخطاب الذي يظهر في نفيه لتأثير عمل الصحابيّ الإمام في حجيّة السنّة - إن هو جاء مخالفًا لها - لا يُمكن أن يُفهم على ضوء الانسجام الذي سبق للشافعي أن أقرّه بين عمل عمر وسنّة الرسول، وإنّما يفهم على ضوء الاختلاف الذي كان فعلا بين الطرفين، أي على ضوء حالات الاجتهاد الكثيرة التي رأيناها مع عمر، والتي سكت عنها الشافعي تمامًا. إلاّ أن الخطاب كشف عنها في توتّره من حيث أراد أن يحجبها فعوض أن تكون القاعدة التي صاغها الشافعي مشدودة إلى المذكور من اجتهاد عمر، كانت مشدودة إلى المغيّب منه مستحضرة إيّاه بنفيها تأثيره وحجيّته في مقابل حجيّة السنّة.

علاوة على ذلك، فإنّ بعض الخلاف الفرعيّ وغير الجدّيّ لا يوجب صياغة قاعدة لحماية "المبدإ" منه، وإنّما يوجب صياغةَ القواعد - عموما - الخلافُ الخطير لما يُراد إثباته. وهو في هذا السياق من حديث الشافعي عن عمر- عدم خضوع الاجتهاد العمريّ للمنطلقات النصيّة. والهام بالنسبة إلى المنظومة الأصوليّة التي يؤسّسها الشافعيّ هو ألاّ يتّبع المسلمون - في عصره وفي العصور اللاحقة - نهج عمر في الاجتهاد، وأن يلتزموا في المقابل، بالمدوّنة النصيّة المقرّرة. ولضمان هذا الهدف، كان لابدّ للشافعي أن يحكم بإلغاء "المنطلق العمليّ" والاحتفاظ "بالمنطلق النصّي"، يقول: وجب على

الناس ترك كلّ عمل وجدت السنّة بخلافه[٩٩]. فيضع في علاقة تقابل طرفين كانا في الأصل منسجمين متكاملين في تحقيق المصلحة: النصّ ومقتضيات الواقع أو ما عبّر عنه بالعمل. ولا يمكن أن يفضي تقابلهما بالطريقة التي صاغها الشافعي إلاّ إلى هيمنة المدوّنة النصيّة التي ارتضاها وقدّمها- في كامل الرسالة - على أنّها ذات مصدر إلهيّ ومقدّسة في كلّ مكوّناتها. وأبرز دليل على ذلك أنّه يوضّح من المقصود- بالتحديد - بقرابة الرسول، حتّى يتمتّعوا بالعطاء الخاصّ بهم والوارد في القرآن والمثبت في السنّة[١٠٠]. في حين أنّ عمر - قَبْلَه - قد ألغى هذا الحقّ تمامًا. أي إنّه لم يأخذ بعين الاعتبار اجتهاد عمر ولم يشر إليه وإلى دوافعه الواقعيّة محافظاً على إطلاقيّة النصّ بكلّ أحكامه الجزئيّة[١٠١].

وهكذا يلغي الشافعي اعتبار التاريخ من منظومته، فيقدّمها مجموعة من الثوابت لا أثر لمقتضيات التحوّل فيها ولا سلطة للواقع عليها وجاء تصوّره للماضي التشريعيّ متماشيا معها، خادمًا لها، كما يوضّحه الجدول التالي:

الماضي رقم ١: - زمن الرسول	الماضي رقم ٢: - زمن الصحابة	الحاضر: - حاضر الشافعي
مدونة نصيّة: - كتاب. - طريقة معيّنة في تمثّله والعمل به.	عمل تشريعيّ بمنطلقات مختلفة: - منها ما هو نصّي. - ومنها ما هو عقليّ واقعيّ.	- لا اعتذار إلا للمنطلق النصيّ المقرّر. ← خضوع الحاضر للماضي رقم ١، أكثر من خضوع الماضي رقم ٢ له. ← تأكيد العلاقة المباشرة بين الماضي رقم ١ والحاضر.

على أنّه لابدّ من الإشارة إلى أن المدوّنة النصيّة التي يعليها الشافعي ويقرّ سلطتها - محارباً كلّ ما يمكن أن يمسّ بها- ليست كما كانت فعلاً، وإنّما كما أريد لها أن تكون. ونعني خاصّة قراءة محدّدة للقرآن، ورصيداً من الأحاديث تضخّم في اتجاه المحافظة على مصالح أصحاب السلطة الماديّة والمعنويّة في المجتمع.

ثمّ إنّ الشافعيّ ينطلق في حديثه عن عمل عمر من استدلاله على حجيّة خبر الواحد، فيثبت أنّ عمر قبل خبر الواحد في الحالات التي أوردها سابقا، وكأنّه بذلك يردّ على أهمّ اعتراض يمكن أن يمسّ بحجيّة هذا الصنف من الأخبار ويبني على الحالات المعدودة المذكورة استنتاجا يفرضه على عمر ويجعله يقرّ بحجيّة هذا الصنف عمومًا. يقول: لا يجوز على إمام في الدين - عمر ولا غيره - أن يقبل خبر الواحد مرّة - وقبوله لا يكون إلاّ بما تقوم به الحجّة عنده - ثمّ يردّ مثله أخرى. ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبداً[١٠٢]. وبما أنّ عمر "غاية في العلم والعقل والأمانة والفضل" - كما يمدحه الشافعي - ينبغي ألاّ يكون متناقضا فيما يأتيه. فقبوله لخبر الواحد مرّة يقتضي قبوله له دائمًا.

من الواضح أنّ الشافعي يشكّل عمل عمر تبعًا للمفاهيم والمقاييس الأصوليّة التي يعتمدها هو. فهو يحصر هذا العمل في مجال خبر الواحد، وكأنّ ما يمكن أن يطرحه من إشكالات لا يتجاوز هذا الحدّ. والحقيقة كما رأينا في ما يثبته علماء آخرون، أنّ عمر يقضي بما تمليه المصلحة دون أن يثير إشكاليّة التطابق الآلي مع ما ورد من أحكام جزئيّة سابقة، سواء احتواها الكتاب أو عمل بها الرسول. وكان يدافع عن اختياراته تلك بمستندات هي بالأساس واقعيّة عقليّة. كما رأينا أنه يحترز من توظيف الحديث لهذه الغاية أو تلك، بصرف النظر عمّن يروونه وعددهم، أي بصرف النظر عن السند. ومن هذه الزاوية لا يتجاوز الشافعي في استدلاله على أنّ عمر عمل - في بعض الأحيان - بخبر آحاد، الاستدلال على عاديّ الأمور من حيث أن إماما صحابيًا في منزلة عمر يتّبع - في تشريعه لمسائل لم تقتض التجديد فيها معطيات جديدة -عمل الرسول، سواء روى هذا العمل واحدٌ أو أكثر. فقضايا السند باعتباره مقياسًا لصحّة الحديث، نشأت لاحقًا في عصر الشافعي عندما رجح الاختيار الذي يُلحق السنّة بالنصّ ويعتبرها فرضًا. ولمّا كانت دواعي الاتّباع والإبداع في المنهج التشريعيّ الذي أقرّه عمر، مصلحة الإسلام والمسلمين، فإن وجه تعامله مع الحديث هو قضايا المتن لا قضايا السند التي قدّمها الشافعي. إضافة إلى ذلك حرص الشافعي على إبراز مظاهر الاتّباع في منهج عمر - تأسيسًا لفرض السنّة - بقدر ما حرص على إقصاء مظاهر الإبداع بما هي تأسيس لسلطة العقل، ليصوغ النتيجة المنتظرة في النهاية، وهي أنّ العمل بالسنّة

لم يعد اختياراً بل أصبح إجباراً، يقول: على الخلق أن يتّبعوا حديث الرسول طائعين أو داخرين (أي شاؤوا أم أبوا): لا مخرج لمسلم من ذلك(١٠٣).

ولئن تعامل الشافعي مع تجربة عمر الثريّة المتنوّعة بالإهمال الجزئيّ مخضعًا ما انتقاه منها لمنطلقاته، فإنّه تعامل مع مواقف العلماء الذين واصلوا نهج عمر - خاصّة في احترازه من توظيف سلطة النصّ - بالإهمال الكلّي. وقد كان هؤلاء العلماء منتمين إلى مذاهب مختلفة حسب التصنيف المذهبيّ التقليدي، ممّا يبيّن محدوديّة القدرة الإجرائيّة لهذا التصنيف على تفسير الأنظمة الفكريّة التي شهدها الفكر الإسلامي.

٢ - ٢: نقد سلطة الحديث وتوظيفها:

تبلورت المواقف التي تنقد السلطة الموسّعة الموكولة إلى الحديث في ظرف ثقافيّ سياسيّ تميّز بتصاعد "ظاهرة التحديث" وتحوّل الاشتغال به إلى صناعة لها أصحابها ومجالسها وآدابها وشروط حضورها وشروط الاشتغال بها(١٠٤). ولقد كانت السلطة السياسيّة من أهمّ الحوافز في تنامي هذه الظاهرة نظراً إلى حاجتها إلى سلطة نصيّة مقدسة، تدعمها وتحكم سيطرتها على ضمائر المؤمنين. ولعلّه من الدال أن يكون ابن جريح - وهو من أوائل المصنّفين لكتب الحديث - قد صنّف كتابًا قال عنه: جمعت فيه حديث ابن عبّاس ما لم يجمعه أحد(١٠٥). وقدّمه إلى أبي جعفر المنصور العباسي، طالبًا من وراء ذلك مالاً، لأنّه كان في ضائقة ماليّة، كما يصرّح بذلك أحمد بن حنبل(١٠٦). وقد وصف مالك بن أنس ابن جريح بأنّه حاطب ليل(١٠٧)، دلالة على عدم تدقيقه في جمع الأحاديث. كما وصفه ابن حنبل بأنّه سيّء الحفظ(١٠٨). ومع ذلك لا يشيع عن ابن جريح عند سائر المحدّثين إلاّ أنّه، صدوق ومن أوعية العلم، وسيّد شباب أهل الحجاز(١٠٩). وهي أحكام لا تعدو أن تكون تفصيلاً لرأي أبي جعفر المنصور في أحاديثه عندما عُرضت عليه، فقد قال: ما أحسنها(١١٠). وقد كانت علاقة المحدّثين بأصحاب السلطة وما تفضي إليه من توظيف للحديث لصالح هؤلاء من بين الدوافع التي أنشأت حركة معارضة إصلاحيّة المنزع تنقد السائد وتسعى إلى تخليص المعرفة الدينيّة من هيمنة السلطة.

٢ - ٢ - ١: رفض توظيف الحديث عند بعض أهل السنّة:

من الشائع عن علماء أهل السنّة أنّهم مؤتلفون حول جملة من المسلّمات وأهمّها قبول سلطة الحديث لتوظيفها في خدمة السلطة السياسيّة السنيّة القائمة. وأنّهم كانوا العناصر الفاعلة في تضخّم الحديث وسلطة النصّ عموما، كما في تأسيس التقارب بين العالم والسائس.

والحقيقة أنّ علماء منهم خالفوا السائد ونقدوا هذا التقارب بحرصهم على تحرّي الحقيقة في المعرفة، وبرفضهم الخضوع لمؤثّرات غير معرفيّة. واللافت للنظر أنّهم - في معظمهم - يُعْلون السياسة العُمريّة في مستوييها الثقافي الدينيّ والسياسيّ الاجتماعيّ. ولا يمكن أن تُتّخذ تجربةٌ ما معياراً للحكم على غيرها إلاّ إذا كانت تستجيب لمقاييس الأنموذج في تصوّر من يحتكم إليها. ممّا يرجّح أنّ هؤلاء العلماء متأثّرون بالاختيارات العُمريّة سواء في نقدهم الجريء لاستبداد السائس، أو في رفضهم بذل العلم في سبيل التشريع له دينيًّا. وهم في ذلك يخالفون السائد المشهور من التحالف بين السلطتين الثقافيّة والسياسية[111] في عصر التدوين - عصر الشافعي، ويعمل كلّ هؤلاء تحت مبدإ تُرجِم عنه في بيتين ردّدهما أبو حنيفة: [مخلّع البسيط]

مَنْ طَلَبَ العِلْمَ لِلْمَعَادِ

فَازَ بِفَضْلٍ مِنَ الرَّشَادِ

وَنَالَ خُسْرَانَ مَنْ أَتَاهُ

لِنَيْلِ فَضْلٍ مِنَ العِبَادِ[112].

ورغم قلّة الأخبار عن هؤلاء - خاصة في مستوى النصوص العلميّة التي خلّفوها - فقد أمكن أن نقدّم مجموعة منهم معاصرة للشافعي ومخالفة له في الكثير من مسلّماته[113].

من هذه المجموعة محمّد بن عبد الرحمان بن أبي ذئب. كان معروفا بالأمر بالمعروف وبعدم ممالأة السائس. وقد كانت له مع خلفاء بني العبّاس علاقة غير وديّة لأنّه لم يكن ليطاوعهم فيما يرغبون فيه. من ذلك الحادثة التالية التي تظهر تميّزه عن "علماء السلطة" -وأشهرهم مالك بن أنس- بالالتزام بنقل الحقيقة وإن ساءت السائس. تتمثّل هذه الحادثة في أنّ والي المدينة في عهد أبي جعفر المنصور، حبس الحسن بن زيد بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، وشدّد عليه في حبسه. فاشتكى أهله إلى الخليفة.

فأمر أن يزوره مجموعة من العلماء من بينهم مالك بن أنس وابن أبي ذئب، وأن يبعثوا له بشهادة عن حالة السجين. ولمّا علم الوالي بذلك حلّ عنه الوثاق وألبسه ثيابًا، وكنس البيت الذي كان فيه ورشّه، ثمّ أدخلهم عليه. فقال الرسول: اكتبوا بما رأيتم، فأخذوا يكتبون: يشهد فلان، وفلان... فقال ابن أبي ذئب: لا تكتب شهادتي. أنا أكتب شهادتي بيدي. إذا فرغت فارم إليّ بالقرطاس[١١٤]. وشهد الحاضرون بحسن حالة السجين. فقال ابن أبي ذئب لمالك: يا مالك داهنت وفعلت وفعلت وملت إلى الهوى، لكن اكتب: رأيت محبسا ضيّقا وأمراً شديداً. وطفق يعدّد مظاهر الشدّة. بل إنّه لم يكتف بذلك، بل فضح سياسة الوالي الجائرة عندما التقى لاحقًا بالخليفة أبي جعفر، معتبراً الخليفة نفسه جائراً[١١٥]. وجاء في رواية أخرى في كتاب المحن، أن الخليفة بيّت نيّة قتل الحسن بن زيد وهو في سجنه فأرسل إلى الوالي أن يُشهد العلماء على حسن حالته حتّى إذا مات بعد ذلك كانت ميتته طبيعيّة وليست ناتجة عن سوء معاملةأو تعذيب. وشهد العلماء الحاضرون بذلك إلاّ ابن أبي ذئب الذي فهم مرمى الشهادة، فوظّفها توظيفًا آخر يعاكس ما أراده الخليفة. إذ شهد أنّ السجين في المنطلق حالته حسنة فإن مات فسيكون ذلك بسبب تعمّد قتله بأيّ طريقة كانت. ولمّا بلغت شهادة ابن ابي ذئب إلى المنصور أرسل إلى واليه الكتاب التالي: إذا أتاك كتابي هذا فاضرب ابن أبي ذئب مائة سوط فإن مات فاصلبه وإن عاش فانفه من المسجد.[١١٦] وقد أعجب المحدّثون بجرأته وفضّلوه على مالك بسببها. قالوا: ابن أبي ذئب في هذا أكبر من مالك وأصلح في دينه وأورع ورعا وأقوم بالحقّ من مالك عند السلاطين[١١٧]. ويقف الإعجاب عند هذا الحدّ، لأنّ بقيّة الجوانب - نعني ما يخصّ العلم - لم تكن لتتّفق مع السائد عند محدّثي أهل السنّة والجماعة. فقد آخذوه على عدم التحرّي في من يأخذ عنهم ويروي رواياتهم. من قبيل اتّصاله بالقدريّة والتعامل معهم علميًا، بل ذهب بعضهم إلى أنّه هو نفسه قدري[١١٨]. ويعرض هذا المأخذ على ما شاع في عصر التدوين من إقامة حدود فاصلة بين العلماء والرواة المرضيّ عنهم من ناحية، وآخرين منبوذين من ناحية ثانية، يتضح أنّ هذا العالم لم يكن يتعامل علميًا بنفس المقاييس، ولذلك فضّلوا مالكًا عليه: مالك أشدّ تنقية للرجال منه، وابن أبي ذئب لايبالي عمّن يحدّث[١١٩]. وكان لايبالي أيضا من يحضر مجلسه من أصحاب الآراء والمذاهب. وهذا ما يمثّل خرقًا لمحاصرة المختلفين التي أقرّها أهل السنّة والجماعة.

ومن العلماء الذين عرفوا بالحرص على استقلاليّة العلم أيضا، سفيان الثوريّ الذي جمعته بالسلطة علاقة توتّر وجفاء بلغت حدّ هروبه وتخفّيه في البصرة إلى أن مات، ودفن ليلا ولم يحضر أصحابه الصلاة عليه(١٢٠). والسبب أنّ الخليفة المنصور كان يسعى - في أكثر من مرّة - إلى كسب ولائه بما يدعم سياسته، لكنّ الثوريّ ثبت على موقفه. من ذلك أنّه أرسل إليه - في موسم حجّ - القائمَ على الحجّ بمكّة عبدَ الصّمد بنَ عليّ الهاشميّ، ليكتب عنه أخباراً(١٢١). فلم يكتف بالرفض، بل نصح الرسول بالتخلّي عن خدمة السلطان، فقال له: ألاَ أدلّك على ما هو أنفع لك؟ قال: وما هو؟ قال: تدع ما أنت فيه. قال: كيف أصنع بأمير المؤمنين أبي جعفر؟ قال: إن أردت الله كفاك الله أبا جعفر(١٢٢). ويتدخّل عالم محدّث كان حاضراً وهو الأوزاعي، ناصحًا الثوريّ بالقبول موضّحًا طبيعة العلاقة التي تجمع المحدّثين بالسلطة: يا أبا عبد الله إنّ هؤلاء قريش وليس يرضون منّا إلاّ بالإعظام لهم(١٢٣). بل يعتبر العلماء الآخرون الحاضرون مثل سفيان بن عيينة والفضيل بن عياض أن عدم طاعة الخليفة هو عدم طاعة الله، فينصحون الثوري قائلين: يا أبا عبد الله اتّق الله ولا تشمّت بنا الأعداء(١٢٤). ولمّا أصرّ على الرفض كان العقاب المسلّط عليه عقاب كلّ مخالف للسلطة مهدّد لأمنها. فيُقرَن أوّلا بالزنادقة. قال الخليفة: قد أمن الناس إلاّ سفيان الثوريّ ويونس بن فروة الزنديق. ويعلّق الكاتب قرنه بزنديق(١٢٥). ثمّ يُؤمر بصلبه ثانياً، بعث أبو جعفر الخشّابين حين خرج إلى مكّة، فقال إن رأيتم سفيان الثوريّ فاُصلبوه، فجاءه النجّارون ونصبوا الخشب(١٢٦). لكن حالت وفاة الخليفة دون تنفيذ الحكم. ومن المشهور عن سفيان الثوريّ أنّه كان يوظّف العلم في محاربة التسلّط السياسيّ، فقد كان يفتي الناس بأنّ التعامل مع الظلمة وإعانتهم بأيّ شكل من الأشكال أمر لا يرضاه الله، بل يعاقب عليه. ويُشيع بينهم قول الرسول: لعن الله الظالمين وأعوانهم وأعوان أعوانهم ولو بمدّة قلم. وقد أفتى في رجل يخيط الثياب الرفيعة ولا يلبسها إلاّ هؤلاء الجبابرة، فقال: أنت من أعوان الظالمين، وأعوان أعوانهم الذي يصنع لك الإبر لخياطة هذه الثياب(١٢٧).

وقد كان المحدّثون الذين يخطّئون الثوريّ في موقفه هذا، وينصحونه بالتعاون مع الخليفة، يصدرون عن رهبة، كما كانوا يصدرون أيضا عن رغبة فيما يوفّره لهم هذا التعاون من مصالح.

فعندما أغلظ الثوريّ لرسول الخليفة المنصور ورفض النصيحة، خاف الأوزاعي ردّة الفعل المنتظرة في مثل هذه المواقف، فقال لمن معه قم بنا من ههنا فإنّي لا آمن أن يبعث هذا من يضع في رقابنا حبالاً، وأرى هذا لا يبالي[١٢٨]. ولكن قبل ذلك كان رسول الخليفة قد ذكّر الأوزاعي بفضل الخليفة عليه، حاملا إيّاه على إعانته في مهمّته، عندما قال له: أما أنّ كتبك كانت تأتينا فكنّا نقضي حوائجك[١٢٩]. بينما يصرّح الثوريّ أنّه لم يطلب من الخليفة خدمة وأنّه غير مدين له بشيء. وكان يحذّر من أسلوب الترغيب الذي يتّبعه أصحاب السلطة مع العلماء لضمان ولائهم، وهو ما يفيده قوله: ما أخاف من إهانتهم لي، إنّما أخاف من إكرامهم فيميل قلبي إليهم[١٣٠]. ويُذكّر موقفه هذا بموقف أبي ذرّ عندما رفض إغراء عثمان له بالمال حتّى يضمن ولاءه. فقد أرسل له مالاً مع عبدٍ ووعده بالعتق إن قُبل المال. ولكنّ أبا ذرّ رفضه. وعندما رجاه العبد قائلاً: في قبولها فكاك رقبتي، قال أبو ذرّ: في قبولها استرقاق رقبتي[١٣١]. ولم يكن لأهل السنّة والجماعة من مأخذ على الثوريّ إلاّ أنّه لم يكن يعمل بمقاييسهم المحدّدة فيمن تقبل روايته أو تُرفض - مثلما يفعل ابن أبي ذئب - كان يروي عن كلّ أحد[١٣٢]. خلافا لمالك بن أنس الذي كان ينتقى الرجال. ويقع هؤلاء في تناقض عندما يقرّون بصحّة الأحاديث التي يرويها ويؤكّدون ترفّعه عن الكذب. ممّا يبيّن أن عدم عمله بمقاييسهم لم ينعكس سلبًا على مرويّاته.

والجدير بالملاحظة أنّ الثوري وابن أبي ذئب وغيرهما من العلماء الذين نقدوا السائد، يتّخذون من تجربة عمر بن الخطاب أنموذجًا ومرجعيّة يقيّمون بالانطلاق منهما واقعهم. فهم يُعلون جملة من القيم مثل الاعتدال والعدالة وعدم بذل العلم في مصالح فئويّة، رأوها مجسّدة في تجربة عمر. من ذلك أن ابن أبي ذئب نقد السياسة الماليّة للخليفة المنصور وطلب منه أن يعطي الناس حقوقهم لأنّهم في ضيق وشدّة، فتعلّل الخليفة بأنّه يستأثر بالأموال لسدّ الثغور وتجييش الجيوش، فردّ عليه ابن أبي ذئب: قد سدّ الثغور وجيّش الجيوش وفتح الفتوح وأعطى الناس أعطياتهم من هو خير منك. قال: ومن هو ويلك؟ قال: عمر بن الخطاب[١٣٣]. ولمّا عزم المنصور على معاقبته بسبب موقفه من محاولة قتل الحسن بن زيد، طلب منه الوالي - تعاطفًا معه - أن يهرب ويترك المدينة. فرفض متأسّيا بعمر بن الخطّاب الذي تمنّى الشهادة وهو بالمدينة[١٣٤].

ومن ذلك أيضا أنّ الثوريّ نقد الخليفة المهدي في إسرافه وإنفاق الأموال على غير وجه، فقال له: حجّ عمر بن الخطّاب فأنفق في حجته ستّة عشر ديناراً، وأنت حججت فأنفقت في حجّتك بيوت الأموال(١٣٥). بل لقد أصبح معروفًا عن هؤلاء العلماء حرصهم على التماثل مع سيرة عمر، حتّى قيل عن أحدهم، وهو سلم بن سالم البلخيّ، هو عين من عيون الله في الأرض، وهو في زماننا كعمر بن الخطّاب في زمانه(١٣٦).

وسلم بن سالم البلخي هذا عالم محدّث مناهض لسياسة هارون الرشيد وكان ينقده في مجالسه العلميّة، سواء في بغداد أو في خراسان، فحبسه الرشيد وشدّد عليه(١٣٧). والهامّ في شأنه أنّ المحدّثين والعلماء اختلفوا في أمره رغم اتّفاقهم جميعا على أنه صارم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فريق منهم ساير موقف السلطة فقدح في علمه ونفّر منه طلبة العلم ونسبه إلى الإرجاء(١٣٨). وفريق آخر ويمثله قلّة، يقبل علمه ويشيد باستقامته. ويكشف تناقض علماء سُنّيين حول عالم سنّي بين متحامل عليه ومشيد به، عن منطلقات هذا الاختلاف، إنّها إلى الموقف السياسيّ أقرب منها إلى الموقف العلميّ. وقد ذكر البغدادي - على سبيل المثال - حديثا رواه البلخيّ، فبيّن خطأ إسناده وصحّحه. ولا يعدو الحديث أن يكون تفسيراً لآية، موضوعه الحثّ على عمل الخير والاستقامة في الدنيا(١٣٩). بينما يذكر البغدادي أحاديث عديدة لا شكّ في أنّها موضوعة، وهي أحاديث ذات طابع سياسي - سنّي عبّاسي خاصّة - ويقدّمها على أنّها صحيحة متنًا وسنداً. منها الحديث التالي الذي رواه الخليفة المعتصم بالله بسند موصول إلى العبّاس، ومفاده أن الرسول نظر إلى قوم من بني فلان (سيتّضح من السياق أنهم بنو أميّة) يتبخترون في مشيهم فعُرف الغضب في وجهه. ثمّ قرأ: "والشجرة الملعونة في القرآن". فقيل له: أيّ الشجر يا رسول الله حتّى نجتنّها؟ فقال: ليست بشجرة نبات، إنّما هم بنو فلان، إذا ملكوا جاروا وإذا اؤتمنوا خانوا. ثم ضرب بيده على ظهر العبّاس. قال: فيخرج الله من ظهرك يا عمّ رجلا يكون هلاكهم على يديه(١٤٠). ويذكر كذلك الحديث التالي وقد رواه الخليفة المهتدي بالله: قال العبّاس:

يا رسول الله مالنا في هذا الأمر؟ قال: لي النبوّة ولكم الخلافة. بكم يُفتح هذا الأمر وبكم يختم. ويضيف أحد المحدّثين ما يلي: قال النبيّ(ص) للعبّاس: من أحبّك

نالته شفاعتي، ومن أبغضك فلا نالته شفاعتي[١٤١]. فهذه أحاديث أُعتبرت صحيحة، أمّا أحاديث البلخيّ فلا يقدّم البغداديّ عنها إلاّ أنّها ليست لها خطم ولا أزمة، شبيهة بالموضوع[١٤٢]، وأن صاحبها "ضعيف" و"ليس بشيء" و "غير ثقة"[١٤٣]. بل إنّ محدّثا وصف حديثا رواه البلخيّ، قائلاً: هذا من عقارب سلم[١٤٤]. والكناية المستعملة هنا تحمل دلالتها في ذاتها، لأنّ الأقوال الصادرة عن هذا الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر لا يمكن أن تكون لادغة إلاّ لمن لا تتماشى ومصلحته.

هؤلاء العلماء، وغيرهم من نظرائهم[١٤٥]، يمثّلون - رغم قلّة عددهم - توجّها ثقافيًا سنّيًا مخالفًا للتوجّه العام في تحالفه مع السلطة السياسيّة السنّيّة، ممّا يكشف حقيقة التصنيف المذهبيّ التقليدي الذي يحتكم بالأساس إلى معايير لا يمكن أن تكون ناجعة بمفردها في تبيّن الأنظمة الفكريّة في الفكر الإسلامي القديم. فالأسس التي قامت عليها اختيارات هؤلاء العلماء هي في الكثير من جوانبها استمرار للتجربة العمريّة وتباين عن الاختيار السنّي الرسميّ الذي بلوره علماء آخرون معاصرون لهم يمثّلهم الشافعي.

ومن هذه الزاوية نلاحظ تقاربًا فكريًا بين هذا التوجّه السنّيّ المخالف للسائد وتوجّهات أخرى وُضعت خارج حدود الثقافة الرسميّة وهي توجّهات "خارجيّة" و"معتزليّة". وسنتبيّن فيما يلي ميّزاتها التي تضعها في تجانس فيما بينها أولا، وبينها وبين التوجّه العمريّ، ثمّ التوجه السنّيّ الذي حدّدنا معالمه، ثانيا.

٢ ـ ٢ ـ ٢: نقد الخوارج لسلطة الحديث:

كان تنامي سلطة الحديث واتّساع مدوّنته وراء تنامي الجدل في شأنه من حيث كيفيّة انتقاله من الشفويّ إلى المكتوب، ومن حيث إقراره سلطة "تشريعيّة" تناظر سلطة الكتاب. وقد سجّلت لنا بعض المصادر جوانب من هذا الجدل الهامّ بين مواقف متباينة في هذا الصدّد، طرفاها أهل السنّة والجماعة من ناحية والخوارج من ناحية ثانية. ويصوّر عمق الجدل وأهمية المسائل المطروحة بينهما مدى تنوّع الفكر الإسلامي وثرائه في المرحلة الأولى من نشأته، أي قبل أن تفرض السلطة السياسيّة السنّيّة اختياراً واحداً وتلغي بقيّة الاختيارات.

ويتمثّل موقف الخوارج من سلطة الحديث في مستويين، الأوّل ردّوا فيه على أهل السنّة والجماعة حججهم، والثاني قدّموا فيه الحجج التي يستند إليها رأيهم هم في هذا الصدد.

ومن الهام - في المستوى الأوّل - أن يكشف الخوارج عن مظاهر التباين والاختلاف داخل الفكر السنّي نفسه، معتبرين هذه المظاهر تناقضا وقع فيه أهل السنّة بين منطلقاتهم ونتائجهم. والحقيقة أنّه ليس تناقضا بهذا المعنى، وإنّما هو اختلاف مسجّل داخل الخطّ السنّيّ، سكت عنه الخطاب الرسميّ، وسلّط عليه الأضواء الخصمُ الفكريُّ والسياسيُّ حتّى يستغلّ ذلك لصالحه. إنّه الاختلاف الذي رأينا بعض مقوّماته فيما يؤسّسه خطاب الشافعي من ناحية وفيما يذهب إليه توجّه آخر سنّي مثّله بعض العلماء المعاصرين له من ناحية ثانية. ومظاهر الاختلاف المذكورة هي التالية:

أوّلها، قبول خبر الواحد والعمل به رغم كونه يناقض الثابت في الكتاب. والمثال التشريعيّ هوالعمل بالرجم في حدّ الزنا، بمقتضى خبرآحاد. وقد أثبت هذا الخبر الشافعي في الرسالة: أخبرنا عبد الوهاب ابن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن الصامت أن رسول الله قال: خذوا عنّي خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلاً[١٤٦]: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عامٍ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم[١٤٧]. بينما حكم الزاني الجلد كما جاء في الكتاب: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ[١٤٨]. ويعدّد الخوارج الأدلّة القرآنيّة الأخرى التي تثبت هذا الحكم وتنفي حكم الرجم الذي يذهب إليه البعض في الحديث المذكور أعلاه، منها الاهتمام المتميّز بموضوع الزنا في القرآن. ففي كلّ سياق ذُكر، قرن بالنهي عنه، وبالحطّ من شأن مقترفيه[١٤٩]. ولا يتماشى مع هذا الاهتمام إمكان السهو عن التنصيص على الرجم لو أنّه يمثل إرادة الله في هذا الصدد. وفي المقابل ما كان صريحًا منصوصًا عليه هو حدّ الجلد. ومن الأدلّة القرآنيّة أيضا، وضوح حكم المملوك في الزنا، وهو النصف[١٥٠]. والرجم - لو أنّه صحّ - لا نصف له، بينما الجلد له نصف، وهو ثابت. بكلّ هذه الأدلّة المستمدّة من الكتاب يشذب الخوارج موقف أهل السنّة في إقرار حكم الرجم على الزاني الحرّ، اعتماداً على مجرّدحديث آحاد. ويتّضح بالعودة إلى رسالة الشافعي، أنّ من يقرّ هذا الحكم هو الخطّ السنّيّ الذي يمثّله الشافعي نفسه، لا كلّ أهل السنّة. إنّه الخطّ الذي يشرّع لخبر الآحاد ويرفعه إلى مستوى النصّ. وقد ذكر الشافعي هذه القضيّة - أي حكم الرجم للزاني الثيب - في سياقات متعدّدة من رسالته[١٥١]. مؤكّدا في كلّ مرّة وجه الصواب في الأخذ به ومستدلاً بأكثر من دليل على مشروعيّته. وهو ما يعكس

ردوده المباشرة على خطّ سنّيّ مغاير لا يقبل حكم الرجم المخالف للقرآن ولا الحديث المثبت في شأنه. وهو عندما يقف وقوفًا مطوّلاً عند هذا الحكم بالنسبة إلى الحرّ، بينما لا يفعل ذلك بالنسبة إلى المملوك مصرّحا بأنّ المسلمين لم يختلفوا في ألاّ رجم على مملوك في الزنا(١٥٢)، يؤكّد لنا أيضا بأنّهم مختلفون في حالة الزاني الحرّ. ويبدو أنّ الاختلاف بين عامل بحكم الرجم ورادٍّ له يعود إلى عهد الصحابة بعد وفاة الرسول، لأنّ عمر نهى - في وصيّته التي أوصى بها عندما طُعن - عن هذا الاختلاف بالذات(١٥٣). ولا يمكن أن يحتلّ موضوع ما مكانًا في وصايا خليفةٍ، إلاّ إذا كان من المواضيع الهامّة التي تقتضي الحسم فيها. وجاء استدلال الشافعي المكثف في هذا الموضوع كاشفًا عن أنّ الخلاف لم يُحسم إلى عصره - على الأقل بين العلماء.

أمّا مظهر الاضطراب الثاني في موقف أهل السنّة من الأخبار - حسب الخوارج - فهو إقرارهم بنهي الرسول عن مزاحمة أي مصدر نصّيّ آخر للقرآن، حتّى وإن كان أحاديثه هو، من ناحية، وتأسيسهم حجيّة هذه الأحاديث والعمل بها من ناحية ثانية. قال الخوارج: رويتم عن رسول الله (ص) أنّه خرج يوما على أصحابه وهم يكتبون أحاديث من أحاديثه فقال: ما هذه الكتب، أكتابًا مع كتاب الله تعالى؟ يوشك أن يقبض الله تعالى بكتابه، فلا يدع في قلب ولا رقّ منه شيئًا إلاّ أذهبه(١٥٤). وهذا الحديث الذي يجادل به الخوارج أهل السنّة، مثبت فعلا في مصادر سنّيّة. فقد أورده الخطيب البغدادي في صيغة أخرى، وهي: عن أبي هريرة(رضه) قال: خرج علينا رسول الله(ص) ونحن نكتب الأحاديث، فقال: ما هذا الذي تكتبون؟ قلنا: أحاديث نسمعها منك؟ قال: كتاب غير كتاب الله ?أتدرون؟ ما ضلّ الأمم قبلكم إلاّ بما أُكتتبوا من الكتب مع كتاب الله(١٥٥). وأورد مسلم في صحيحه المعنى نفسه في حديث آخر: لا تكتبوا عنّي، ومن كتب غير القرآن فليمحه(١٥٦). ويفيد نهي الرسول عن تدوين الأحاديث حرصا على عدم تحوّلها إلى سلطة نصّيّة مناظرة لسلطة القرآن، وهو ما يمكن أن يهدّد حجيّتها المقرّرة لاحقا. ويتماشى هذا النهي مع الموقف المحترز من توظيف الحديث، وهو الموقف الذي أبداه عمر ومجموعة الصحابة الذين يرون رأيه. لأنّ التبرير الذي قدّمه عمر لرفضه تدوين الحديث هو نفس التبرير الذي جاء على لسان الرسول.

قال: ذكرت قومًا كتبوا كتابًا فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله[157]. علاوة على ما اشتهر به عمله التشريعيّ من عدم تقيّد بالتزام حرفيّ بما جاء في السنّة.

لذلك نرجّح أن من يثبت نهي الرسول عن تدوين الحديث هو الشقّ الذي اتّخذ موقفًا نقديًا من ظاهرة تنامي سلطة الحديث. أمّا من يثبت أنّ الرسول أمر بتدوينه، فهو الشقّ السنّيّ الذي أسّس سلطته ودافع عنها دفاعا بارزاً في خطابه. وممّا يعتمده في هذا الصدد أنّ الرسول نسخ نهيه عن كتابة الحديث بالجواز، فقد سمح لعبد الله بن عمر بالتدوين، بل أمره بذلك: عن عبد الله بن عمر قال: كنت أكتب كلّ شيء أسمعه عن رسول الله(ص)، أريد حفظه فنهتني قريش، فقالوا: إنّك. تكتب كلّ ماتسمعه من رسول الله(ص)، ورسول الله بشر يتكلّم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتاب، فذكرت ذلك لرسول الله(ص)، فقال: أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج منّي إلاّ حقّ[158]. ولو كان الأمر يتعلّق فعلا بالنسخ، لفُهم على هذا الأساس ولحُلّ إشكال التعارض البيّن بين نهي وجواز صادرين عن الطرف نفسه وفي الموضوع نفسه. لكنّ الاحتمالات الأخرى التي نجدها لدى أنصار الحديث - حول هذه المسألة - تبيّن أنّ النسخ هو مجرّد تأويل لا يثبت بنفسه بل يشفع بتأويلات أخرى،[159] هي صورة من المجهود الكبير الذي بُذل في سبيل الخروج من مأزق الأدلة المعاكسة لما يُراد تأسيسه من حجيّة الحديث، من قبيل أن النّهي لم يكن له من داع إلاّ الخوف من اختلاط القرآن بالحديث إن دوّن[160]، ومنها أنه يخصّ تدوين الحديث في نفس الصحيفة مع القرآن، ومنها أنّ النهي لمن قوي حفظه، والإذن لمن ضعف حفظه، إلى غير ذلك من التأويلات[161]. والهامّ فيها - بصرف النظر عن مدى إقناعها - أنّها تعترف بصحّة نهي الرسول عن تدوين الحديث. ممّا يسلّط الأضواء أكثر، على حقيقة الاختلاف - داخل التيّار السني - بين شقّين لكلّ منهما منطلقات ونتائج في البداية، إلاّ أن غلبة أحدهما حجبت إلى حدّ بعيد خصوصيّة الآخر.

وعلى هذا الأساس يكون مأخذ الخوارج على أهل السّنة، بأنّهم يقرّون بنهي الرسول عن تدوين الحديث ويقبلون هذا الحديث في الآن نفسه، كاشفًا عن وجود تمايز هامّ داخل التيّار السّنيّ، فالذين يقرّون بنهي الرسول عن تدوين الحديث هم غير الذين يكرّسون سلطته ويقبلون مدوّنته الموسّعة ويحرصون - تبعًا لذلك - على أن يوجّهوا هذا النهي الوجهة التي لا تنعكس سلبًا على حجيّته.

ويأتي مظهر الاضطراب الثالث الذي يسجّله الخوارج في الصفّ السنّيّ، كاشفا عن مستوى آخر من مستويات الاختلاف والتمايز داخل هذا الصفّ، محوره حدود العلاقة بين القرآن والحديث(١٦٢).

إذ يؤاخذ الخوارج أهل السّنة على تناقضهم بين إقرار مقياس يقضي بوجوب التطابق بين محتوى الحديث ومحتوى القرآن - وهو مقياس جاء على لسان الرسول - وقبول أخبار تشرّع جوانب لم ترد في القرآن. فهم من ناحية يروون الحديث التالي: إذا حدّثتم بحديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فإن وافقه فاقبلوه، وإلاّ فردّوه. ومن أخرى يعملون بمقتضى أحاديث تخالف ما جاء في الكتاب، من قبيل حدّ العبد في الزنا بحدّ الأمة بينما الآية صريحة في أنها خاصّة بالإماء: "فعليهنّ نصفُ ما عَلَى المُحْصَنَات مِنَ العَذَاب"(١٦٣)، ومن قبيل ردّ شهادة العبد، رغم قوله تعالى: "وأَشْهَدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ منكم"(١٦٤). وقوله " مِمّن ترضَوْنَ من الشُهَداء"(١٦٥)، وأيضا من قبيل منع الإمامة في غير قريش رغم قوله تعالى: "وأَطِيعُوا اللّهَ وأَطِيعُوا الرَسُولَ وَأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ"(١٦٦). فولاية أمر المسلمين عامّة وليست خاصّة بطرف دون آخر، ومعلوم أن الفكرالسياسيّ السنّيّ السائد راح يدعم شرط القرشيّة في الخلافة بشتّى الطرق، مستنده الوحيد في ذلك مجرّد أحاديث.

إلاّ أنّ هذا التعارض بين القول بمقياس التوافق بين الحديث والقرآن لإقرار صحّة الحديث، وفرض أمورٍ لم ترد إلاّ في الحديث، ليس إلاّ اختلافا داخليّا في الفكر السنّيّ بين من يقرّ ذلك المقياس الوارد على لسان الرسول، ومن ينكره. وقد تبيّنا أصداء هذا الاختلاف بوضوح في رسالة الشافعي عندما ردّ بحدّة على من يقبلون حديث الرسول ذاك، مضّعفا موقفهم ومستنداً إلى حديث معاكس تمامًا لأنّه يتضمّن معنى الحديث الأوّل وينفيه، قال الرسول: لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري ممّا أمرت به أونهيت عنه، فيقول: لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه(١٦٧)، ممّا يبيّن أنّ هذا الحديث مشكّل تشكيلا بعديًا(١٦٨) ليدعم موقف المؤسّسين لسلطة الحديث واستقلاله بمجال تشريعيّ. ويبدو الشافعي في نفيه للحديث الأوّل واعيًا بالنتائج المترتّبة عنه في صورة إقراره. لذلك يؤكّد لمحاوره أنه لا يقبل هذا الحديث حتّى لا يحقّ لأحد أن يحتجّ به عليه منطلَقًا ومآلاً(١٦٩). وإزاء هذا الوعي بضرورة الانسجام في

المنظومة بين منطلقاتها ونتائجها، بالنسبة إلى من يردّ مقياس صحّة الحديث في تطابقه مع القرآن، يمكن أن نسجّل أيضا نفس هذا الوعي المنهجي عند من يقبلون هذا المقياس والحديث المتضمّن له، بمعنى أنّهم يرفضون السلطة المستقلّة المؤسّسة للسنّة.

وعندما نجمع مظاهر الاضطراب الثلاثة التي سجّلها الخوارج في الموقف السنّيّ، نتبيّن أنّها تتوزّع في كلّ مرّة إلى موقعين اثنين مختلفين، موقع يحتلّه المحتكمون إلى الكتاب المحترزون من سلطة أخرى تناظره، وموقع ثان يحتلّه المنشئون لهذه السلطة المناظرة للكتاب، وهي سلطة الحديث. ويمكن أن نتبيّن نوعيّة هذين الموقعين عبر الجدول التالي:

	الموقف السنّيّ ١	الموقف السنّيّ ٢
حالة الاختلاف الأولى	- الالتزام بالكتاب وردّ ما يناقضه.	- قبول خبر الواحد على مناقضته الكتاب (مثال حدّ الرجم).
الحالة الثانية	- الإقرار بأن الرسول نهى عن تدوين كلامه.	إبطال ذلك النهي بالنسخ أو بأيّ احتمال آخر لا يمسّ بحجيّة الحديث.
الحالة الثالثة	- الإقرار بأنّ ما يُقبل من الحديث هو المبيّن لما جاء في الكتاب ليس أكثر.	ما يقبل من الحديث: - مبيّن لما جاء في الكتاب. - ومضيف ما لم يرد في الكتاب.
	↓ الخطّ السنّي المحترز من إقرار سلطة للحديث. (يمثله عمر وأتباعه من الصحابة والعلماء)	↓ الخطّ السنّي المؤسّس لسلطة الحديث (يمثله أنصار الحديث ومنظّرهم الشافعي).

لقد رام الخوارج من وراء كشفهم عن مظاهر الاختلاف هذه إضعاف موقف خصومهم أهل السّنة، أوّلا، ثمّ الاستفادة من منطلقات الموقف السنّيّ المحترز من توظيف سلطة الحديث (الموقف رقم١ في الجدول أعلاه) لدعم موقفهم، ثانيا، لأنّها منطلقات متقاربة كثيراً مع ما يذهبون إليه كما بيّنوا في المستوى الثاني من شرح موقفهم.

وقد بيّن الخوارج في هذا المستوى حججهم العقليّة الواقعيّة المستمدّة من حقائق غيّبها أنصار الحديث من أهل السنّة. وهي حقائق تتعلّق بنقلة الحديث بدْءاً بالصحابة ووصولا إلى المحدّثين في عصر التدوين، وبملابسات تشكّل "النصّ" في الحديث خلال مرحلته الشفويّة، أي قبل أن يصبح مكتوبًا.

بالنسبة إلى نَقَلَةِ الحديث من الصحابة، قدّمهم الخوارج في عاديّ حياتهم ومختلف علاقاتهم التي يخضعون فيها لما يخضع له سائر الناس من توادٍّ أو تخاصم تمليهما معطيات آنيّة مباشرة.

فقد كان الصحابة في الفتنة وما تلاها يتخاصمون، ويكذّب بعضهم البعض، ويقدح بعضهم في بعض، ممّا لا يترك مجالاً لإعلائهم وإضفاء ضرب من القدسيّة عليهم، كما يفعل أنصار الحديث. وقد أورد الخوارج مظاهر متعدّدة من خصوماتهم وأشهرها تلك التي كانت بين عثمان ومجموعة الصحابة المعارضين لسياسته، منهم عائشة وعبد الله بن مسعود وأبو ذرّالغفاري وعمّار بن ياسر وغيرهم، وقد ذكرها الخوارج مفصّلة في مصادرهم(١٧٠)، ونقلها عنهم فخر الدين الرازي في محصوله(١٧١) في سياق إيراده لموقفهم من الأخبار. ونكتفي منها بذكر مثالين، الأوّل بين عائشة وعثمان، والثاني بين الخليفة معاوية وأنصاره من ناحية والحسن بن عليّ من ناحية ثانية. في المثال الأوّل تنقد عائشة سياسة عثمان وسيرته، عندما أصبح يتصرّف في أموال المسلمين بغير وجه، وخاصّة عندما أخّر عنها عطاءها، فقد صاحت في وجهه: يا عثمان أكلت أمانتك، وضيّعت الرعيّة، وسلّطت عليهم الأشرار من أهل بيتك، والله لولا الصلوات الخمس لمشى إليك أقوام ذوو بصائر يذبحونك كما يذبح الجمل. فقال لها عثمان متّهما إيّاها بالكفر: " ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً لِلذينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وامْرَأةَ لُوط"(١٧٢). وكانت عائشة تحرّض المسلمين على قتله(١٧٣).

أمّا في المثال الثاني فقد أصبح سبّ الصحابة لبعضهم البعض يُنظّم برعاية الخليفة المنتصر معاوية. فقد أحضر أصحابُه - في مجلسه - الحسن بن عليّ ليسبّوه، ونسبوا إلى أبيه كلّ المساوئ. وممّا ذكروه أنّه وأباه من شرّ قريش، وأنّ عليّا شتم أبا بكر، وقتل عثمان، ونسبوا الحسن إلى الجهل والحمق. وردّ عليهم الحسن بأن ذَكَرَ مساوىء كلّ

منهم بما فيهم الخليفة معاوية. وممّا قال: إنّك كنت ذات يوم تسوق بأبيك ويقود به أخوك هذا القاعد - وذلك بعدما عمي أبو سفيان- فلعن رسول الله(ص) الجمل وراكبه وسائقه وقائده: فكان أبوك الراكب، وأخوك القائد وأنت السائق(١٧٤).

ويخلص الخوارج من كلّ هذه الخصومات إلى أنّ نقلة الحديث من الصحابة، قد قدحوا في بعضهم البعض وأظهروا مساوئهم على ألسنتهم، فكيف يُطمأنّ إلى صحّة ما ينقلون؟ وهنا يضعون عدالة الصحابة ومقياس التعديل والتجريح نفسه موضع سؤال خطير. قالوا: رأينا هؤلاء المحدّثين يجرّحون الراوي بأدنى سبب، ثمّ إنّهم مع علمهم بهذه القوادح العظيمة، يقبلون روايات الصحابة، ويعملون بروايات القادح والمقدوح فيه، وهذا ليس من الدين في شيء(١٧٥).

وقد كشف الخوارج في نقدهم للمحدّثين - في فترة تنامي سلطة الحديث - عن أسباب التقارب بين هؤلاء وأصحاب السلطة، وهي أسباب تحكمها الرغبة فيما لدى السائس من ناحية، والرهبة من سطوته من ناحية ثانية، ممّا جعلهم يؤسّسون للحديث سلطة وضعوها في تحالف مع السلطة السياسيّة القائمة.

يقول الخوارج: هؤلاء المحدّثون أتباع كلّ من عزّ وعبيد كلّ من غلب، يروون لأهل كلّ دولة في ملكهم، فإن انقضت دولتهم تركوهم. وممّا رواه الكلّ: أن إماما سيكون منهم، وأنّه سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، فروت الحسينيّة ذلك لنفسها، وروت العباسيّة لنفسها حتّى سمّوا ولد المنصور المهديّ، وحتّى روت الأمويّة مثل ذلك في السفياني، وسمّوا سليمان بن عبد الملك مهديّا(١٧٦). وقد ساعد الموقع السياسيّ المعارض الذي اتّخذه الخوارج على بلورة هذه الرؤية النقديّة التي تسلط الأضواء بكلّ جرأة على قانون اللعبة في التقارب بين المحدّثين وأصحاب النفوذ. وتكشف من ثمّة تاريخيّة نصّ الحديث المنسوب إلى الرسول والمتمتّع بسلطة يُكفّر كلّ من يروم مراجعتها(١٧٧).

ولم يقف الخوارج عند حدّ النقد الموجّه إلى نقلة الحديث - صحابةً ومحدّثين - بالكشف عن العوارض التي تصيب الذات العارفة وتؤثّر قصداً في موضوع المعرفة، بل بحثوا بحثا متأنّيا في ظروف تشكّل "النصّ" في الحديث في رحلته من الباثّ الأوّل وهو الرسول إلى المتقبّل الأوّل ومنه إلى من يليه قبل أن يُدوَّن ويُوثّق. وفي هذا البحث

تتجاوز المسألة العوامل الخارجيّة المحيطة بناقل الخبر، لتستقرّ في العوامل الخاصّة بتشكّل الخطاب بين الشفويّة والكتابة. وهنا يسلّط الخوارج الضوء على جملة من المعطيات الواقعيّة التي ساهمت إلى حدّ بعيد في تشكّل نصّ الحديث، وسكت عنها سكوتا تامّا الفكر السنّيّ المؤسّس لسلطة الحديث نظراً إلى ما يمكن أن تمثّله من خطر على هذه السلطة المبعدة قصداً عن "تاريخيّتها".

وتهمّ المعطيات المذكورة ثلاثة أركان، الأوّل هو انعدام الكتابة الفوريّة لكلام الرسول. الثاني طول المدّة الفاصلة بين تلقّي النصّ سماعًا في الماضي ومحاولة بثّه من جديد في الحاضر. الثالث:الحدود المعلومة للذاكرة البشريّة في هذا الصدد.

يعتمد الخوارج في الركن الأوّل على حقيقة قلّة الكتابة في عهد الرسول من ناحية، إذ لم يكن كلّ ما ينطق به الرسول يُكتب، وإنّما اقتصر ذلك على الوحي. ولم يكن هو ولا الصحابة يضعون أقواله في مرتبة الوحي، من ناحية ثانية. فهي عندهم لا تقتضي استعداداً خاصّا لتلقيها وإثباتها. يقول الخوارج: إنّا نعلم بالضرورة أنّ الرسول (ص) متى كان يشرع في الكلام، فالصحابة ما كانوا يكتبون كلامه من أوّله إلى آخره لفظًا، وإنّما كانوا يسمعونه، ثمّ يخرجون من عنده، وربّما رووْا ذلك الكلام بعد ثلاثين سنة(١٧٨). وليس لانعدام الكتابة الفوريّة لكلام الرسول مجرّد بعد توثيقيّ، وإنّما بعدها الأساسيّ أصوليّ. إذ كيف يمكن التأسيس لحجيّة كلام لم يكن الرسول ولا الصحابة يتعاملون معه تعاملا يميّزه ويرفعه درجة أو درجات عن عاديّ الكلام؟ خاصّة إذا ما أضفنا إلى هذا احتجاج الخوارج في البداية بأنّ الرسول حرص على عدم كتابة كلامه حتّى لا يزاحم الوحي، فيتشبّث الناس به ويبتعدون عن كلام الله. واستمرّ هذا الحرص نفسه و بالأسباب نفسها مع عمر بن الخطّاب.

الركن الثاني في المعطيات التي يقف عندها الخوارج، هو الزمن، أي المدّة الفاصلة عمليًا بين تلقّي الصحابيّ للحديث وإعادة بثّه. إنّها مدّة طويلة تصل إلى الثلاثين سنة. ويُفسّر طول هذه المدّة بأنّ رواية الصحابة لكلام الرسول لم تكن في حياته ولا حتّى في الفترة الموالية مباشرة، وإنّما في فترة متأخّرة نسبيًا، تميّزت بظروف سياسيّة وثقافيّة جرّت إلى إعلاء الحديث وتحويله إلى سلطة. ومن غير المقبول ألاّ يكون لهذا الفاصل الزمنيّ الطويل بين تلقّي النصّ وإعادة بثّه أثر في الصيغة التركيبيّة لذلك النصّ.

فضلاً عن أنّ تأخّر الحاجة إليه - بما هو مصدر تشريعيّ - أكبر دليل على أنّه لم يكن كذلك في الأصل.

وقد سكت علماء الحديث السنّيّون عن قضيّة الزمن في الرواية معتبرين ثبوت اتّصال آخر حلقة في سلسلة السند بالرسول كافيا للحكم بصحّة المتن. أمّا ملابسات انتقال "النصّ" من الرسول إلى المتلقّي الأوّل فهي مغيّبة تمامًا للحفاظ على الانسجام الداخلي في منظومتهم.

وتتّصل قضيّة الزمن هذه، بمعطى ثالث أساسيّ، وهو حدود الذاكرة البشريّة. والصحابة من هذه الزاوية بشر عاديّون ليسوا مؤهّلين تأهيلاً خاصًا يفوق المعهود. يقول الخوارج: والإنسان مظنّة النسيان، ومن يعيد الكلام بعد هذه المدّة لا يمكنه أن يعيد معناه بتمامه، بل لا يعيد إلاّ بعضه... وقد جرّبناهم (أي الصحابة) فرأيناهم يذكرون الكلام الواحد، في الواقعة الواحدة بروايات كثيرة مع زيادات ونقصانات... وطول المدّة يسبّب عدم حفظ الألفاظ وتغيير التقديم والتأخير.[179] ويشرح الخوارج حدود الذاكرة عند عاديّ الناس بمقارنتهم بالعلماء المتمرّسين بالكلام إنتاجا ونقلا. فهم - أي العلماء - لو سمعوا كلامًا قليلا مرّة واحدة، فأرادوا إعادته في تلك الساعة بتلك الألفاظ من غير تقديم ولا تأخير لعجزوا عنه، فكيف الكلام الطويل بعد المدّة المتطاولة، من غير تكرار ولا كتابة[180]. وإذا كان العلماء عاجزين عن إعادة الكلام بحذافره بعد مدّة قصيرة - فضلا عن الطويلة - فعاديّ الناس عن ذلك أعجز. وباعتبار كلّ هذه المعطيات الواقعيّة، دفع الخوارج تحليلهم الأصوليّ إلى منتهاه، وحكموا بسقوط الحجّة عن هذه الأخبار:

- ومن أنصف قطع بأنّ هذه الأخبار التي رووْها ليس شيء من ألفاظها لفظ الرسول(ص).
- وإذا كان كذلك، لزم القطع بسقوط الحجّة عن هذه الألفاظ.
- وكلّ ذلك يوجب القدح في هذه الأخبار[181].

ويتّضح من موقف الخوارج في توظيفهم لأدلّة نقليّة يعترف بصحّتها قسم من أهل السنّة، وفي توظيفهم لمعطيات عقليّة واقعيّة حفّت بتشكّل مدوّنة الحديث، أنّهم يسعون إلى الكشف عن طبيعة السلطة الموكولة إلى الحديث. فهي سلطة تحرّكها عوامل دنيويّة، يُرام من ورائها التشريع لواقع سائد.

وعندما يسير الخوارج في اتّجاه محاربة سلطة نصيّة مؤسّسة بعديًا، يسيرون أيضا في اتّجاه التعامل بمرونة مع سلطة الثابت من النصّ عمومًا، فلا يعتبرونها سلطة قاهرة يجب أن توجّه الواقع وتتحكّم فيه في كلّ الأحوال، بل يعتبرونها سلطة مؤطّرة لمصالح المسلمين في الواقع، مسايرةً لها. ومن المعلوم في هذا الصدد أن الخوارج أعلوا التجربة العمريّة وأتّخذوها أنموذجاً، بكلّ خصوصيّاتها، التي نركّز من بينها - في هذا السياق - على الخصوصيّة التشريعيّة. وسنتبيّن فيما يلي، أصداء الإعجاب الخارجيّ بالاختيارات العمريّة، من خلال ما قيّم به عالم إباضيّ - وهو الورجلاني- مختلف هذه الاختيارات. ونحن نعتبر مواقفه في هذا الصدد إعادة إنتاج للمواقف القديمة التي عبّر عنها شقّ من علماء الخوارج.

عرضنا سابقا للاجتهاد العمري[١٨٢] في حالاته المتنوّعة، كما أثبتها الورجلاني في "العدل والإنصاف". ويهمّنا هنا أنْ نبرز الخلفيّة الأصوليّة التي كان يصدر عنها. إنّها خلفيّة ذات مقوّمات ثلاثة، أوّلها مصلحة المسلمين، ثانيها التعامل مع النصّ باعتبار مقاصده لا باعتبار حرفيّته، وثالثها عدم اعتبار تجربة الرسول ملزمة. واللافت للانتباه ما يعلّق به الورجلاني على كلّ اجتهاد يختاره عمر. فقد جاء تعليقه حافلا بالسجلاّت اللغويّة التي تفيد الموافقة والإعجاب، وقد تجاذبها معنيان محوريّان، المعنى الأوّل هو الرأي والنظر والعقل. والمعنى الثاني هو المصلحة والواقع. إذ تتكاثف من ناحية عبارات من قبيل: "بدا له فرأى من الرأي" و"نعم الرأي رأيه"، و"كان رأيا من رأيه فنعم ما فعل"، و"هذا كلّه رأي سديد"، و" رأى بحسن نظره"... ومن ناحية ثانية عبارات من قبيل: "نظر عمر حاجة الناس"، "كان الإسلام... أمّا الآن"، "الأحوال تتبدّل وصروف الدهر جارية على التغيير"، "إمكان تخصيص عموم القرآن بالأزمان والأحوال والمكان"، "نفع عمر الإسلام وأعزّ أهله"[١٨٣]. ويمثّل كلّ من العقل والمصلحة بهذا الاعتبار أساس المرونة في التعامل مع النصّ وقراءته على ضوء مسايرة الواقع وتحقيق مصالح المسلمين العامّة. وقد ردّد الورجلاني في أكثر من سياق مبدأ يتضمّن هذا التوجّه، وهو: ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن[١٨٤].

ولم يكتف الورجلاني ببسط القول في تجربة عمر ودعمها بقرائن نقليّة وعقليّة على حدّ السواء، بل أوضح بكلّ جرأة الآليّات الأصوليّة التي يمكن أن تترتّب عن بعض

حالات الاجتهاد المسجّلة، وهي آليات تُعلي سلطة الواقع في قراءة النصّ. فقد حلّل في مرات عديدة، الاجتهاد وما أدخله من معطيات جديدة على الحكم الوارد في النصّ، ثمّ استنتج منه الآليّة الأصوليّة المعتمدة، من قبيل اجتهاد عمر في إيقاف العطاء الخاصّ بالمؤلّفة قلوبهم والنصّ في ذلك واضح في القرآن؛ فقد استنتج منه الورجلاني آليّة تشريعيّة ممكنة وهي حسب عبارته: تخصيص عموم القرآن بالأزمان والأحوال والمكان والأسماء[١٨٥]. وبهذا الاعتبار لا تكون دلالات الخاصّ والعامّ ثابتة وإنّما هي متغيّرة بتغيّر الواقع، خلافًا لما أقرّه الشافعيّ من أن هذه الدلالات ثابتة ومحدّداتها لا تتجاوز القرآن نفسه أو السنّة[١٨٦]. بل لقد وجدنا الورجلاني يقرّ آليّة أصوليّة أخرى أكثر اتّصالا بمقتضيات التحوّل في الواقع وهي إمكان أن ينسخ الإجماع الكتاب والسنّة[١٨٧]. وقد استنتج هذه الآليّة من اجتهاد أبي بكر وعمر في اشتراط شروط لم تُعرف لا في القرآن ولا في السنّة، على من يريدون الدخول في الإسلام - من المرتدّين - من قبيل نزع أسلحتهم ومن قبيل إشهار هزيمتهم بطريقة مُهينة (أن يتبع قوم منهم أذناب البقر) وغير ذلك. وقد علّق الورجلاني قائلا: فتتابع الناس على قول عمر - عندما عدّل شروط أبي بكر- وهذه الشروط المشروطة على من أراد الإسلام هي أيضا من الرأي، وهل يمنع أحد الدخول في الإسلام حتّى يتكلّف أموراً أخر، ولكن ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن. وهذه المسألة أشبه بالنسخ منها بالاختلاف، أو الإمام مخيّر في ذلك. والإجماع ينسخ الكتاب والسنّة إذاً[١٨٨]. ومن الواضح أنّ الورجلاني يستعمل المصطلحات الأصوليّة السائدة، من قبيل: "عام - خاصّ"، "إجماع"، "نسخ"، لكنّه يحمّلها مفاهيم مغايرة للسائد، إنّها مفاهيم تجعل الواقع المتغيّر ومصلحة المسلمين محدّداً أساسيًا في فهم النصّ واستثماره، بينما السائد - على الأقلّ في الفكر السنّيّ الشائع - أن الواقع هو الذي ينبغي أن يبقى خاضعًا لسلطة فهم معيّن وما قبليّ للنصّ.

٢ - ٢ - ٣: *نقد المعتزلة لسلطة الحديث: النظّام أنموذجًا.*

لقد كان للمنطلقات العقليّة التي تميّز بها المعتزلة أثر هامّ في تحديد موقعهم من سلطة الحديث المؤسّسة، إذ لم يكن من السهل عندهم قبول المسلّمات والسكوت عمّا تخفيه من إشكاليات، بل هم في منهجهم العقليّ يخضعون كلّ المسائل للتحليل،

متتبّعين بكلّ جرأة المسار الذي يتّخذه، مقرّين النتائج التي يمكن أن يفضي إليها - وافقت السائد أم خالفته. وقد كانت هذه الصرامة الفكريّة التي اقترنت بهم وراء حملات التكفير والإقصاء التي تعرّضوا لها، خاصّة من قبل أنصار النقل الذين يرفعون المدوّنة النصيّة المقرّرة فوق كلّ مراجعة أو نظر عقليّ.

وقد حفلت كتب التراجم السنّيّة باتّهامات موجّهة إلى أعلام الاعتزال، مفادها أنّهم "يستخفّون بالحديث" وأنّهم لا يولونه القيمة التي يستحقّ بما هو مصدر "مقدّس". من ذلك رفض المريسي الاشتغال بالأخبار لأنّ له تهمة فيها[١٨٩]. ولم يشرح البغدادي - صاحب الترجمة - هذه التهمة، لكن يمكن أن نتبيّنها على ضوء المآخذ المتداولة في الوسط الفكري الاعتزالي عموما حول هذا الموضوع. والجدير بالملاحظة أنّ أنصار الحديث كثيراً ما يقرنون بين المعتزلة والخوارج من حيث معاداة السنّة ومنع استقرار سلطتها، معتبرين أنّ البصرة هي منبت هذه المعاداة، بسبب أنّ الخوارج في باديتها والمعتزلة في حاضرتها، كما قال الشافعي[١٩٠]. ومن دلائل التقارب الفكريّ بين هذين الطرفين، أنّ الجاحظ كثيراً ما كان يُتّهم بالميل إلى مواقف الخوارج ومناصرتها[١٩١] في نفس الوقت الذي يُتّهم فيه بأنّه يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم[١٩٢]. ومن الطريف أن ابن الروندي اتّهم - في صراعه مع المعتزلة بعد أن خرج عنهم - الجاحظ بكونه خارجيًا اعتماداً على إشادته بمآثرهم في كلّ ما كتب. وعندما حاول الخيّاط المعتزلي الردّ على ابن الروندي في هذا الاتّهام وجدناه هو نفسه يبرّر صحّة موقف الجاحظ في هذا الصدد، مبيّنا فضائل الخوارج التي تستحقّ الإشادة فعلا، حاملا بذلك ما قام به الجاحظ على أنّه مناصرة للحقّ وليس ميلاً مذهبيًا[١٩٣].

ولعلّ أهمّ علم معتزليّ اشتهر بموقفه النقديّ من سلطة الخبر هو أستاذ الجاحظ، ابراهيم بن سيّار النظام. فقد أخضع هذه السلطة لدراسة تاريخيّة تكشف عن ملابسات نشأتها وحقيقة الأشخاص التاريخيّين الذين نُزعت عنهم عوارضهم البشريّة ووُضعوا فوق مستوى النقد. كما نظر في متون بعض الأخبار مبيّنا خطأها لتعارضها مع ما يقبله العقل، رغم أن هذه الأخبار اعتبرت صحيحة عند علماء الحديث لصحّة سلاسل سندها وقيمة الرواة فيها. والهامّ في التحليل الذي يقدّمه النظام أنّه يثير الإشكاليات التي تعمّد الخطاب الأصوليّ الرسميّ إخفاءها والسكوت عنها. وهي إشكاليّات لا تعدو أن تكون أصداءً لجملة من المعطيات التي شهدها الواقع التشريعيّ ماضيًا.

أولى هذه الإشكاليّات مشروعيّة تحوّل الحديث إلى سلطة، إذا أُخذت بعين الاعتبار مواقف صحابة يعارضون ذلك، بل يسعون بطرق مختلفة إلى منع توظيف الحديث في هذه الغاية أو تلك. ويقدّم النظّام موقف عمر بن الخطّاب في فترة تولّيه الخلافة. فقد نهى عمّاله عن الاشتغال بالحديث، وهو نهي له أكثر من دلالة - خاصّة إذا أضفناه إلى ما رأيناه سابقًا من موقفه في هذا الصدد - فالعامل هو الذي سيتولّى مهمّة السهر على تطبيق الشريعة في البلاد التابعة له بالنظر، والخليفة ينهاه عن اتّخاذ المرويّات سلطة. يقول النظّام: رُوي أن عمر (رضه) كان إذا ولّى أصحاب رسول الله (ص) إلى الأعمال، وشيّعهم قال لهم عند الوداع: أقلّوا الحديث عن رسول الله (ص). ويعلّق على هذا قائلاً: فلولا التهمة لما جاز المنع من العلم[١٩٤]. كما يقدّم حالات متعدّدة لم يلتزم فيها عمر بما جاء في الحديث، أهمّها أنّه لم يعتبر الحديث المشهور لدى أهل السنّة والذي يحصر الخلافة في قريش: الأئمة من قريش، وذلك عندما اعتبر سالما مولى أبي حذيفة أحقّ الناس بالخلافة. وسالم هذا هو مولى امرأة من الأنصار، وهو من القرّاء ومن أصحاب مجلس عمر، وقد كان أُمَّه والمهاجرين عند الهجرة من مكّة إلى المدينة[١٩٥]. وقد قال فيه عمر مبيّنا كفاءته لتولّي منصب الخلافة: لو كان سالم حيًا لما تخالجني فيه شك[١٩٦]. علاوة على ذلك رفض عمر أحاديث مختلفة رواها الصحابة لأنّه شكّ في مدى صدقهم، منها حديث فاطمة بنت قيس في سكنى المطلّقة ونفقتها. وقد عاضدته في هذا الرفض عائشة. وعلّق النظام على ذلك بما يلي: ومعلوم أن فاطمة بنت قيس كانت من المهاجرات، مع أنّها عند عمر وعائشة - رضي الله عنهما - كاذبة[١٩٧]. ومن الأحاديث التي ردّها عمر خبر الاستيذان الذي رواه أبو موسى الأشعري، بل إنّه في هذه الحالة همّ بضربه عندما شكّ فيه لولا أن تدخّل الصحابة[١٩٨]. كما يورد النظّام حقيقة النسبيّة في الأحاديث التي أعطيت لها سلطة لا تجادل، على لسان صحابيّ آخر وهو عمران بن الحصين. يقول: إنّي سمعت كما سمعوا (أي المحدّثون)، وشاهدت كما شاهدوا، ولكنّهم يحدّثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبّه لي كما شُبّه لهم[١٩٩]. وباعتبار أنّ هذه الشهادة ترد على لسان صحابيّ عاش نفس الظروف التي عاشها سائر الصحابة نقلة الحديث وربطته بالرسول نفس العلاقات التي ربطتهم به، وأنّها تربط نصّ الحديث بعمل الرواة، فهي شهادة

خطيرة تحكم بأن نصّ الحديث المعتمد تشريعيًا عند الفقهاء والأصوليّين ليس هو النصّ الذي يُفترض أنّ الرسول قاله[٢٠٠]. كما تلتقي هذه الشهادة التي يثبتها النظّام مع النقد النصّيّ الذي وجّهه الخوارج للحديث في انتقاله من الباث الأوّل الرسول إلى المتلقّين، ومنهم إلى التدوين.

وتكشف هذه المواقف المحترزة من اعتماد الحديث سلطة تشريعيّة، عن حقيقة فكريّة تخصّ عصر الصحابة، مفادها أنّ الحديث لم يكن في الأصل أمراً ملزما، إن لم يقبله المسلم كَفَر، بل - ربّما - على العكس من ذلك اعتبر الصحابة الذين رفضوا تحويل الحديث إلى سلطة موقفهم الموقف الصائب لأنّه يحترز من أن يدخل الدين ما ليس منه. وفي نفس الاتّجاه أيضا، لم يؤثر أنّ أيّ واحد فيهم قد عيب بموقفه هذا أو اتّهم في دينه، خلافًا لما سيبرز لاحقًا - عندما تؤسّس سلطة الحديث - من تكفير كلّ من يمسّ بمشروعيّة هذه السلطة.

الإشكاليّة الثانية التي يثيرها النظّام هي نسبيّة الصحّة في الأحاديث، والمتأتّية من تخطئة الصحابة بعضهم لبعض وتكذيب بعضهم لبعض، بل تراجع البعض منهم عن أحاديث كانوا قطعوا بصحتها في البداية. وهذه الإشكالية لها صلة مباشرة بشرط العدالة الذي وضعه المحدّثون واطمأنّوا إلى فعاليّته في مقاييس قبول الأخبار. فأيّ عدالة تثبت لأطراف شهد بعضهم على بعض بالكذب؟

وهنا يورد النظّام قائمة طويلة من حالات قدح الصحابة في أحاديث بعضهم البعض، وهي حالات ليست ذات دوافع سياسيّة فقط كتلك التي أثبتها الخوارج، بل معظم دوافعها تحرّي الصدق والمطالبة به. ونورد منها فيما يلي بعض النماذج[٢٠١]:

- لمّا روى أبو هريرة، أنه عليه الصلاة والسلام قال: إنّ المرأة والكلب والحمار يقطعن الصلاة، مشت عائشة في خفّ واحدة وقالت: لأخشنّ ?كذا ?أبا هريرة، فإنّي ربّما رأيت الرسول عليه الصلاة والسلام وسط السرير، وأنا على السرير بينه وبين القبلة.

- ولمّا قال أبو هريرة: حدّثني خليلي. قال له عليّ: متى كان خليلك؟ وقال عمرو بن عبيد الله: كأنّه ما سمع قوله عليه الصلاة والسلام: لو كنت متّخذاً خليلا، لاتّخذت أبا بكر خليلا. وواضح من هذا المثال أنّ المحدّث يسعى إلى تقوية جانبه في الرواية بادّعاء المكانة المتميّزة لدى الرسول.

- ولمّا روى أبو هريرة: من أصبح جنبا فلا صوم له، أرسل مروان في ذلك إلى عائشة وحفصة فقالتا: كان النبيّ عليه الصلاة والسلام يصبح جنبًا ثمّ يصوم. فقال للرسول: اذهب إلى أبي هريرة فأخبره بذلك. فقال أبو هريرة: أخبرني بذلك الفضل بن عبّاس. ويعلّق النظّام على هذه الحادثة بأنّ أبا هريرة هرب من المأزق بأن استشهد ميّتًا بحيث لا يمكن التحقّق ممّا نسبه إليه، وبأنّه متّهم مبدأً، لأنّه لو لم يكن متّهما لما سألوا غيره، وبأنّه مكذّب من قبل عائشة وحفصة.

- ولمّا قدم ابن عبّاس البصرة سمع الناس يتحدّثون عن أبي موسى عن النبيّ(ص) فكتب إليه، مستفسراً عن شأنها، فقال أبو موسى: لا أعرف منها حديثا.

- وقال أيّوب لسعيد بن جبير: إن جابر بن زيد يقول: إذا زوّج السيد العبد فالطلاق بيد السيد. قال: كذب جابر.

- وقيل لعطاء بن أبي رباح: روى عكرمة عن ابن عبّاس أنّه قال: سبق الكتاب الخفّين، قال: كذب أنا رأيت ابن عبّاس يمسح على الخفّين. وغير هذه الأمثلة كثير فيما أورده النظّام.

وهناك حالات أخرى شهد فيها أصحابها على أنفسهم بأنّهم توهّموا الحديث فرووْهُ على غير الحقيقة، أو أنّهم وجدوا أنفسهم في ظروف أملت عليهم أن يقولوا ما قالوا عن الرسول. من ذلك ما شهد به عمران بن الحصين في شأن حذيفة بن اليمان: قال عن حذيفة إنّه يحلف لعثمان بن عفّان على أشياء بالله إنّه ما قالها، وقد سمعناه قالها، فقلنا له فيه. فقال: إنّي أشتري ديني بعضه ببعض، مخافة أن يذهب كلّه[٢٠٢]. ومن ذلك أيضا أن أبا موسى قام على منبر الكوفة، لمّا بلغه أنّ عليًّا أقبل يريد البصرة، فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: يا أهل الكوفة والله ما أعلم واليا أحرص على صلاح الرعيّة منّي، والله لقد منعتكم حقًّا كان لكم بيمين كاذبةٍ فأستغفر الله منها[٢٠٣].

وإزاء كلّ هذا الاختلاف بين الرواة تبرز إلى السطح إشكاليّة أخرى وهي أنّ التعارض بين الأخبار يحول دون تحوّلها إلى سلطة تشريعيّة ملزمة لأنّها غير قائمة على انسجام داخليّ. ويقدّم النظّام في هذا السياق مثال الأخبار السياسيّة التي تخصّ الخلافة. فمن جهة يثبت الرواة أنّ الرسول قال: الأئمة من قريش. ويثبتون من جهة أخرى أنّه قال: اسمع وأطع ولو كان عبداً حبشيًا، وأنّه قال: لو كنت مستخلفا

من هــذه الأمــة أحــداً مــن غير مشورة لاستخلفت ابــن أمّ عــبد[٢٠٤]، أي عبد الله بن مسـعود، وهو من حلفاء بني زهرة بن كلاب[٢٠٥]. وقد رأينا سـابقًا، مدى اهتـمام الشافعي بحلّ التعارض بين الأحاديث، حتّى يثبت انسجام المنظومة المعتمدة، وأهليّتها لأن تكون مصدراً تشريعيًا ملزمًا.

ولم يقف النظّام عند المسائل المتعلّقة بنَقَلَة الحديث واختلافهم فيما ينقلون، بل أخضع المتون المرويّة لنقد عقليّ ردّ بموجبه أخباراً أثبتها علماء الحديث. من ذلك ما يرويه ابن عبّاس من أنّ الحجر الأسود من الجنّة، وكان أشدّ بياضًا من الثلج حتّى سوّدته خطايا أهل الشرك[٢٠٦]. فقد علق النظّام على هذا الحديث: لو كان كفر أهل الجاهليّة يسوّد الحجر لكان إسلام المؤمنين يبيّضه، ولأنّ الحجارة قد تكون سوداء وبيضاء، فلو كان ذلك السواد من الكفر لوجب أن يكون سوادُها بخلاف سائر الأحجار، ليحصل التمييز، ولأنّه لو كان كذلك لاشتهر. ويخلص النظّام من ذلك إلى كذب الخبر، وإلى إقرار المصدر الأرضيّ للحجر الأسود. ويدعم رأيه ببعض الآراء المأثورة التي أهملها المحدّثون، مثل رأي ابن الحنفيّة. سئل ابن الحنفيّة عن الحجر وقيل له: ابن عبّاس يقول من الجنّة. فقال: هو من بعض الأودية. وممّا يثبت أن المصدر "المقدّس" لهذا الحجر من وضع ابن عبّاس أو غيره من الرواة، أن عمر بن الخطّاب أعرب عن عدم اقتناعه بتقبيله لأنه حجر - كسائر الحجارة - لا يضرّ ولا ينفع. قال: إنّي أعلم أنّك حجر لا تضرّ ولا تنفع ولولا أنّي رأيت رسول الله(ص) يقبّلك ما قبّلتك[٢٠٧]. فلو بدر من الرسول قول بمصدره السماويّ لما تساءل عمر عن جدوى تقبيله، أو على الأقلّ لجادل في مسألة المصدر كما فعل غيره لاحقًا. والجدير بالملاحظة أنّ مرويّات العجيب كثرت على لسان ابن عبّاس حتّى إنّنا وجدنا عالمًا خارجيًا - وهو نافع بن الأزرق - يجادله فيها بعرضها على المعقول. فقد سأله مثلا عن السبب الذي جعل النبيّ سليمان يعنى عناية خاصّة بالهدهد رغم ما خوّله الله له وأعطاه إيّاه. فأجاب أنّ سليمان احتاج إلى الماء و الهدهد قنّاء، الأرض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها، فسأل عنه لذلك. فقال له ابن الأزرق: كيف يُبصر ما تحت الأرض والفخّ يُغطّى له بمقدار إصبع من تراب فلا يبصره حتّى يقع فيه؟ فقال ابن عبّاس: ويحك يا ابن الأزرق أما علمت أنّه إذا جاء القدر عشي البصر؟[٢٠٨].

كما نقد النظّام حديث انشقاق القمر الذي رواه ابن مسعود والذي اعتمده أهل السنّة لاحقًا، لإثبات صدق النبوّة[٢٠٩]. واعتبر أنّ حدوث ظاهرة طبيعيّة من قبيل انشقاق القمر يجب أن يكون معلومًا ومشاهداً من قبل جميع الناس، وأن يكون متواتر النقل بينهم. فكيف ينفرد واحد بمشاهدة هذه الظاهرة الاستثنائية؟ يقول: زعم ابن مسعود أنّه رأى القمر، وهذا كذب ظاهر، لأنّ الله ما شقّ القمر له وحده، وإنّما يشقّه آية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره، ولم يؤرخ الناس به، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتجّ به مسلم على ملحد[٢١٠].

وممّا نقده النظام أيضًا لمناقضته واقع الأمور حديث أنّ الرسول قال في الذي يسافر وحده: شيطان، وفي الاثنين: شيطانان، لأنّ الرسول كان يبعث البريد وحده، وكان هو وأبو بكر وحدهما في الهجرة إلى المدينة[٢١١]. كما ردّ محتوى حديث بدا له غير ذي معنى، وهو أنّ القمر والشمس نوران مكوّران في النار يوم الحساب. وجاء ردّه في سياق إثباته لموقف الحسن البصريّ من هذا الحديث، فقد علّق عليه قائلا: ماذنبهما؟ (أي القمر والشمس)[٢١٢].

وتتمثل مرجعيّة النظّام في هذا النقد، في منهجه العقلاني الذي لا يعتبر - في تحصيل المعرفة - الطرف أو الأطراف التي تروي الخبر، بل يعتبر حقيقة الخبر في حدّ ذاته بعرضه على الحقائق المتعارفة عموما[٢١٣]، سواء في ذلك خبر الآحاد وخبر التواتر. يقول: خبر التواتر ما لم تحصل فيه القرائن لم يفد العلم[٢١٤]. ومن هنا كان يتعامل مع أجيال الرواة من صحابة وتابعين وغيرهم تعاملا قائما على التجرّد من كلّ ضروب الإعلاء والتخصيص التي أحاطهم بها أنصار الحديث. ومن أشهر ما أنكر على النظّام في هذا الصدد، قوله بجواز إجماع الصحابة على الخطأ[٢١٥]. والإيمان في نظره خصال كثيرة ولا يلزم أحد اتّباع المؤمنين حتّى يعلم ما يتّبعهم عليه[٢١٦]. والطريف في معظم المآخذ التي وجّهها النظّام إلى الأخبار، أنّها صدرت أولا - كما يذكر هو في كلّ مرّة - عن صحابة وعلماء سابقين له مثل عليّ وعمر ومحمّد بن الحنفيّة والحسن البصريّ وغيرهم... ولكنّها قُبرت وسُحِبت من التداول. فما كان منه إلاّ أن أحياها، وصاغ شتاتها في منظومة فكريّة واضحة ذات منطق داخليّ صارم. وهو بعمله هذا يسلّط الأضواء على عدّة معطيات مغيّبة في الخطاب الأصولي الرسميّ، أهمّها فرضيّة الإجماع التي أقيمت عليها سائر الأدلة الشرعيّة. فهي فرضيّة لم تثبت في واقعٍ حكمه الاختلاف في المواقف والرؤى. ومن أهمّها

أيضا أنّ الآراء التي أثيرت بسببها ضجّة حول النظّام وكلّ من جرى مجراه، ليست آراء مستحدثة غريبة عن واقعها، بل هي سليلة تلك المواقف المُغيَّبة التي اتّخذها صحابة - بل أحيانًا - جلّة الصحابة، في الماضي.

وقد كان لمجمل الإشكاليات التي أثارها النظّام ومن ورائه التيّار الاعتزالي - علاوة على ما أثاره الخوارج - كبير الأثر في الخطاب الأصوليّ السائد رغم الإقصاء الذي جوبهت به وتكفير أصحابها. ذلك أنّ هذا الخطاب - في تكريسه لمسلّماته ودفاعه عنها - كان يردّ ضمنيًا اعتراضات المخالفين ليثبت حضوره وأحقيّته بالسيادة. ولكنّه كان بقدر ما يصادر المختلف، يصادر النظر العقليّ الذي قام عليه. وقد وصل الأمر ببعض العلماء السنّيّين إلى إشهار الحرب على العقل لأنّه مصدر التشكيك في المسلّمات وعلى رأسها مسلّمة أنّ الحديث مقدّس على غرار القرآن. ومن أقوالهم في هذا الصدد: إنّما وقع الخروج عن السنّة من أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراحهم السنن، لا من جهة أخرى... وليس للعقول من إدراك المنافع والمضارّ في التصرّفات الدنيويّة إلاّ النزر اليسير، وهي في الأخرويّة أبعد على الجملة والتفصيل[217].

وبذلك انبنت الاختيارات الأصوليّة المنتصرة على الاحتراز من النظر العقليّ، واقتصرت إفادتها منه على الاستدلال على صحّة مسلّماتها، بعيداً عن النقد والمراجعة.

الهوامش:

١ - أنظر فصل: الرسول والصحابة والوحي، ص ص ٦١ - ٧٥.
٢ - ابن سعد، الطبقات، ج٣، ص ٥٤٠.
٣ - المصدر السابق، ج٣، ص ٥٤١.
٤ - المصدر السابق، ج٣، ص ٥٤١.
٥ - أبو يعقوب الورجلاني، العدل والإنصاف، ج٢، ص ٢٢.
٦ - التوبة ٩/ ٨٠.
٧ - الورجلاني، العدل والإنصاف، ج٢، ص ص ٢٢-٢٣.
٨ - المصدر السابق، ج٢، ص ٢٣.
٩ - المصدر السابق، ج٢، ص ٢٣.
١٠ - التوبة ٩/ ٨٤.
١١ - الطبري، تفسير، ج٦، ص ٤٤٠.

١٢ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ص ٥٤١- ٥٤٢.

١٣ ـ الورجلاني ، العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٢٣.

١٤ ـ الطبري ، تفسير ج٦ ، ص ص ٤٣٩- ٤٤٠.

١٥ ـ المصدر السابق ، ج٦ ، ص ٤٤٠.

١٦ ـ الورجلاني ، العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٢٢.

١٧ ـ انظر ما جاء منها في فصل ، الصحابة والوحي من هذا العمل ، ص ص ٧٠- ٧٥.

١٨ ـ الطبريّ ، تفسير ، ج ١٠ ، ص ٣٢٤- ٣٢٥. ووجدنا في بعض الأخبار أنّ الرسول كان يحسب لغيرة عمر حسابًا . قال : بينا أنا نائم رأيتني في الجنّة فإذا امرأة تتوضأ إلى جانب قصر . قلت : لمن هذا القصر ؟ قالوا : لعمر بن الخطّاب . فذكرتُ غيرته فولّيت مدبرًا . صحيح البخاري ، كتاب التعبير ، مجلد٣ ، ج٨ ، ص ص ٧٨- ٧٩.

١٩ ـ ابن الجوزيّ ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، ص ص ٤٢ . ٤٣.

٢٠ ـ المصدر السابق ، ص ص ٤٢- ٤٣.

٢١ ـ الأنفال ٨/ ٦٧.

٢٢ ـ ابن الجوزيّ ، مناقب أمير المؤمنين ، ص ٤٣.

٢٣ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢.

٢٤ ـ المائدة ٥/ ٦.

٢٥ ـ البخاري ، صحيح ، كتاب التيمّم ، مجلّد١ ، ج١ ، ص ص ٨٧- ٩١.

٢٦ ـ المصدر السابق ، كتاب التيمّم ، ص ٨٧.

٢٧ ـ المصدر السابق ، كتاب التيمّم ، ص ٩٠ ، وقد كان ابن مسعود مصوّبًا لكلّ ما يراه عمر . انظر مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب لابن الجوزيّ ، ص ص ٢٤٧- ٢٤٨.

٢٨ ـ البخاري ، صحيح ، كتاب التيمّم ، مجلّد ١ ، ج١ ، ص ٩٠ ، وانظر أيضا مجادلة عمر للرسول في قضيّة الكلالة . الطبقات ، ج٣ ، ص ٣٣٦.

٢٩ ـ انظر طبقات ابن سعد ، ج٣ ، ص ص ١٥٠-١٥٨ ؛ والجواهر المنتقاة للبرادي ، ص ص٥٩-٦١ ، ٧١- ٧٧.

٣٠ ـ الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ص ٥٠٠ - ٥٠١.

٣١ ـ ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ج١ ، ص ٢١٨.

٣٢ ـ ابن الجوزي ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ص ٤٥- ٤٦.

٣٣ ـ وكيع القاضي ، أخبار القضاة ، ج١ ، ص ١٠٤.

٣٤ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج٢ ، ص ص ٢٤٢ - ٢٤٥.

٣٥ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٤٢-٢٤٥ ؛ ويبدو أن الكتاب المقصود هو وصيّة لها علاقة بمسألة الخلافة ، بناءً على أخبار أخرى تفيد حرص العبّاس على أن يكتب الرسول كتابًا يوصي فيه بالخلافة لبني عبد المطّلب ، أو على الأقلّ يوصي بهم خيرًا إن آلت الخلافة إلى غيرهم . انظر طبقات ابن سعد ، ج٢ ، ص ص ٢٤٥- ٢٤٧. وسيرة ابن هشام ، ج٤ ، ص ٣٠٤.

٣٦ ـ ابن هشام ، السيرة ، ج٤ ، ص ٣١١ ؛ وانظر كذلك صحيح البخاري ، مجلّد٣ ، كتاب الاعتصام بالسنّة ، ج٨ ، ص ١٣٨.

٣٧ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ٣٣٦.

٣٨ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٨٧. وانظر مواقف أخرى لعمر مشابهة لموقفه هذا ، في : مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، لابن الجوزيّ ، ص ص ١٢٣- ١٢٤.

٣٩ ـ صحيح البخاري ، كتاب الاعتصام بالسنّة ، مجلّد٣ ، ج٨ ، ص ص١٤٢- ١٤٣.

٤٠ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ٥٠٠.

٤١ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٥٠١.

٤٢ ـ الصدر السابق ، ج٣ ، ص ٥٠٢. والصحابيّ هو أُبيّ بن كعب ولم تكن علاقته بعمر طيّبة . انظر الطبقات ، ج٤ ، ص ٢١.

٤٣ ـ أبو العرب التميمي ، كتاب المحن ، ص ٣٨٦.

٤٤ ـ ابن سعد ، الطبقات ، ج ٣ ، ص ٢٩٢. سنجد أصداء هذا التبرير الواقعيّ تتردّد بوضوح في موقف الخوارج لاحقا . انظر الفصل

المتعلّق بهم في هذا العمل ، ص ص ١٤٩- ١٦٠.

٤٥ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٢٩. وصُهيب بن سنان رشّحه عمر ليصلّي بالناس عندما طُعِن . المصدر نفسه ، ج٤ ، ص ص ٢٩-٣٠.

٤٦ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ١٥٦. وعبد الله بن مسعود من أصحاب مجلس عمر . المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ١٥٦.

٤٧ - الرازي ، المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٥٤.

٤٨ - ابن سعد ، الطبقات ، ج٤ ، ص ٢١.

٤٩ - الطبري ، تاريخ ، ج٢ ، ص ٤٩٢. والجدير بالملاحظة في نصّ الرواية أسلوب عدم التعيين بذكر الأشخاص . يقول الطبري : هدم (عمر) على أقوام أبوْا أن يبيعوا ووضع أثمان دورهم في بيت المال حتّى أخذوها .

٥٠ - ابن سعد ، الطبقات ، ج٤ ، ص ٢٣.

٥١ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٣٠. وانظر في المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص ٢٨٨- ٢٨٩. ويبدو أنّ الخلاف بين العبّاس وعمر بدأت جذوره منذ حياة الرسول . من ذلك أنّ عمر لمّا كُلّف بجمع الصدقات ، أتى العباسَ يسأله صدقة ماله فرفض وتعلّل بأنّه دفع مسبقا صدقة سنتين ، وأغلظ له القول عندما لم يصدّقه ، ولم تنته المشكلة إلاّ بتدخّل الرسول . انظر الطبقات ، ج٤ ، ص ص ٢٦- ٢٧.

٥٢ - هو كتاب في جزأين ، صدر بعُمان . ومن الحريّ أن نشير هنا إلى نموذجيّة التجربة العمريّة بالنسبة إلى الفكر الإباضيّ والخارجيّ كلّه . فقد كان الورجلاني في هذا السياق المخصّص لاجتهاد عمر يدافع عنه رادّاً مآخذ الشيعة عليه .

٥٣ - الأنفال ٨/ ٤١.

٥٤ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ص٣٥- ٣٦. وانظر كتاب الخراج لأبي يوسف يعقوب بن ابراهيم ، ص ص ١٩- ٢١.

٥٥ - التوبة ٩/ ٦٠.

٥٦ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٦ والحقيّ هنا بمعنى الضعيف الذي يستجير بغيره(اللسان ، مجلّد ١ ، ص٦٨٦) . وبزل بمعنى اشتدّ وقوي (اللسان ، مجلّد٣ ، ص٢٠٨) . ويذهب ابن الجوزيّ إلى أنّ عمر أوقف عطاء المؤلفة قلوبهم في عهد أبي بكر ، حتى أنّ اثنين منهم وهما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس احتجّا على ذلك لدى أبي بكر وقالا : والله ما ندري أنت الخليفة أم عمر ?مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ٤٨.

٥٧ - أبو العرب التميمي ، كتاب المحن ، ص ٣٨٩.

٥٨ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٤٠.

٥٩ - المائدة ٥/ ٣٨.

٦٠ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٦.

٦١ - ابن قيّم الجوزيّة ، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين ، ج٣ ، ص ٢٢.

٦٢ - سنن أبي داود ، كتاب الحدود ، موسوعة السنة ، مجلّد ٤ ، ص ٦٣٠ -٦٣١ . وصحيح مسلم ، كتاب الحدود ، موسوعة السنة ، مجلد ٢ ، ص ١٣٣٢.

٦٣ - صحيح مسلم بشرح النووي ، ج١١ ، ص ص ٢٢١- ٢٢٢.

٦٤ - المصدر السابق ، ج ١١ ، ص ٢٢١.

٦٥ - صحيح مسلم ، كتاب الحدود ، موسوعة السنّة ، مجلّد٢ ، ص ١٣٣١ ؛ وانظر شرح المحقّق في الهامش رقم١ من الصفحة نفسها .

٦٦ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٦.

٦٧ - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ج٢ ، ص ٣٩٦.

٦٨ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٩٦.

٦٩ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص٣٩٧ . وانظر أعمالا أخرى هامة قام بها عمر في سبيل تحرير العبيد ، في المحلّى لابن حزم ، ج٩ ، ص ١٨٥.

٧٠ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٤٠ .

٧١ - الطبريّ ، تفسير ، ج٤ ، ص ص ١٢- ١٥.

٧٢ - ابن قيّم الجوزيّة ، إعلام الموقّعين ، ج٣ ، ص ص ٤١- ٤٧. وانظر موقف الرسول في الأم للشافعي ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣١١.

٧٣ - التوبة ٩/ ٢٩.

٧٤ ـ العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٧, وانظر تفاصيل هذا الصلح بين عمر ونصارى تغلب في كتاب الخراج ، لأبي يوسف يعقوب ابن ابراهيم ص ص ١٢٠-١٢١, وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي ، ص ص ٦٥-٦٨,
٧٥ ـ العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٩,
٧٦ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤٠,
٧٧ ـ كتاب الخراج لأبي يوسف ، ص ٧٤,
٧٨ ـ العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٤٠,
٧٩ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٤٠,
٨٠ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٥,
٨١ ـ المصدر السابق ،ج٢ ،ص ٣٥, وتظلّ المسألة إشكالية لأنّ من الأحاديث الصحيحة لدى أهل السنّة الحديث التالي : ما بال أناس يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ، من أشترط شرطا ليس في كتاب الله فهو باطل وإن اشترط مائة شرطٍ شرط الله أحقّ وأوثق . صحيح البخاري ، كتاب البيوع ، مجلّد ١ ، ج٣ ، ص ٢٧,
٨٢ ـ العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٤,
٨٣ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٦,
٨٤ ـ ابن الجوزيّ ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ٤٣,
٨٥ ـ الرسالة ،ص ص٥٠٤ ، ٥٠٧-٥٠٨,
٨٦ ـ انظر الفصل السابق الخاصّ بالمنهج الأصولي عند الشافعي ، ص ص ٩٧-١٢٠,
٨٧ ـ العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٥,
٨٨ ـ الرسالة ، ص ٤٢٢,
٨٩ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢٢,
٩٠ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢٤,
٩١ ـ المصدر السابق ، ٤٢٤ .
٩٢ ـ انظر كلّ الفصول المخصّصة للسّنة وللاجتهاد في الرسالة . على سبيل المثال : ص ص ٢٢ ، ٢٥ ، ٧٣٣ ، ٧٩ ، ٨٥ ، ٤٧٦-٤٧٧,
٩٣ ـ المصدر السابق ، ص ص ٤٢٧-٤٢٨, ويذكر ابن الجوزيّ أنّ القصّة عرضت لعمر لمّا أسقطت امرأة جنينها فَرَقًامنه ، عندما أرسل في طلبها لمحاسبتها على مخالطتها الرجال . وأنّ عمر قضى فيها برأي صدر عن عليّ بن أبي طالب لا بالحديث كما يثبت الشافعي . انظر : مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ١٣٥,
٩٤ ـ الرسالة ، ص ص ٤٢٨-٤٢٩,
٩٥ ـ الرازي ، المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ٢٦٥,
٩٦ ـ الرسالة ، ص ٤٢٦, وانظر كيف تعامل الشافعيّ مع الصلح الذي كان بين عمر و نصارى تغلب ، من خلال إصراره على أنّ ما فرضه عمر عليهم ليس إلاّ الجزية المنصوص عليها . الأمّ ، ج٧ ، ص ص ٢٨٩-٢٩٠,
٩٧ ـ الرسالة ، ص ص ٤٢٢-٤٢٦,
٩٨ ـ نختلف مع المحقّق في مجاراته النسّاخ وإثباته كلمة "خبر" بدل كلمة "عمل" لأنها تتنافى وموقف الشافعي المعلوم من عدم اعتبار العمل بالسنّة بعد الرسول شرطًا لحجيّتها . وكلّ ما ساقه من حجج لحمل معنى "الخبر" ـ في هذا السياق ـ على معنى العمل يقتضي منه تصحيح الخطأ الناتج عن النسخ ، لا البحث عن مسوّغات له . انظر الرسالة ، ص٤٢٥ ، هامش عدد ٨,
٩٩ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢٥,
١٠٠ ـ المصدر السابق ، ص ص ٦٨-٦٩,
١٠١ ـ ثمّ أليس من الدالّ أن يطالب الشافعيّ بأن يُعْطى هو نفسه من سهم ذوي القُربى ؟ جاء في مناقب الشافعي للرازي ما يلي : عرض الرشيد على الشافعيّ أن يولّيه اليمن فرفض وقال لا حاجة له فيه ولكن حاجتي أن أُعطى من سهم ذوي القربي بمصر فقبل الرشيد ذلك وقال : أكثر الله في أهلي مثلك ، ص ٨٧,
١٠٢ ـ الرسالة ، ص ٤٣٥,
١٠٣ ـ المصدر السابق ، ص ٤٥٢,

١٠٤ ـ هذا ما يتّضح من خلال ما يثبته البغدادي في كامل كتابه تاريخ بغداد انظر على سبيل المثال : ج٢ ، ص ص١٥ ، ص١٨٦ ؛ ج٣ ، ص ص٧٦ ، ٣٨٤ ؛ ج٤ ، ص١٦٦ ؛ ج٦ ، ص ص١٦٩ ، ٣٦٨-٣٦٩ ؛ ج٧ ، ص ص٧١ ؛ ج٩ ، ص ص٢٣ ، ٨٧ ، ١٧٥ ، ١٩٣ ؛ ج١٠ ، ص ص ١١٤ ، ١٣٦-١٣٧. وانظر فصل : هيمنة المحدثين في القسم الثالث من هذا العمل . ص ص١٨٥-١٩٦.

١٠٥ ـ تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص٤٠٠.

١٠٦ ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص٤٠٠.

١٠٧ ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص٤٠٤.

١٠٨ ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص٤٠٥.

١٠٩ ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ص ٤٠١ - ٤٠٣. وقارن هذه الأحكام بما قيل في محدثين سُنيّين عارضوا السلطة العباسيّة ، فيما يلي من هذا الفصل ، ص ص ١٤٧ ، ١٤٨ ؛ وفي القسم الثالث ، ص ص ٢٢٠-٢٢٢.

١١٠ ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص٤٠٤.

١١١ ـ انظر على سبيل المثال الأحاديث المتداولة في التبشير بالخلافة القائمة ، في تاريخ بغداد ، ج١ ، ص ص٦٢-٦٦ ؛ ج٢ ، ص ص ٦١ ، ١٢٤ ؛ ج٣ ، ص ص ٣٤٣-٣٤٤ ، ٣٤٩ ، ٣٧٢ ؛ ج٤ ، ص ص٣٨ ، ١١٧ ، ١٦٠ ، ص٣٥ ، ٣٨٨ ، ٣٩١.

١١٢ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص٣٢.

١١٣ ـ يثبت نصر حامد أبو زيد أنّ للشافعي دورًا هامًا في تضخّم الأحاديث الخاصّة بقريش وفضائلها . انظر كتابه : الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطيّة ، ص١٥.

١١٤ ـ تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص٢٩٩.

١١٥ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص٣٠٠. وانظر في حقيقة العلاقة بين مالك وأصحاب السلطة ، كتاب المحن لأبي العرب التميميّ ، ص ٣١٩- ٣٢٤ ، ٤١٠.

١١٦ ـ أبو العرب التميميّ ، كتاب المحن ، ص ص ٢٩٧ -٢٩٨ . وانظر حادثة أخرى جرت بين ابن أبي ذنب والخليفة المنصور ، رواها الشافعي ، في المصدر نفسه ، ص٢٩٨ .

١١٧ ـ تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص٣٠٢. وانظر أيضا إعجاب المحدثين بنظير لابن أبي ذنب في جرأته مع القدح في علمه ، وهو عبد الرحمان بن زياد الإفريقي . في المصدر نفسه ج١٠ ، ص ص٢١٤-٢١٨. وانظر في نقد ابن زياد لسياسة المنصور ، تاريخ الخلفاء للسيوطي ، ص ص ٢١٠-٢١١.

١١٨ ـ تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص٣٠١.

١١٩ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص٢٩٨.

١٢٠ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ص١٦٠ ، ١٧١.

١٢١ ـ لم يصرّح البغدادي بنوعيّة هذه الأخبار ، لكن الواضح من إصرار الثوريّ على عدم إقرارها أنّه غير مقتنع بصحّتها

١٢٢ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص١٥٩.

١٢٣ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص١٥٢.

١٢٤ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ١٥٩.

١٢٥ ـ المصدر السابق ، ص١٦٠.

١٢٦ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ١٥٩. وانظر تفاصيل أخرى من مواجهة الثوريّ للخليفة ، في كتاب المحن لأبي العرب التميميّ ، ص ص٤٢٠-٤٢٢.

١٢٧ ـ العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص٥١. وتبدو قضيّة اللباس ـ بالنسبة إلى الخلفاء ـ مشدودة إلى نموذجية السلوك العمري في هذا الصدد ، كما يتضح من خلال ما تثبته كتب التراجم . انظر مثلا ما جاء في طبقات ابن سعد ، ج٣ ، ص ص ٣٢٧- ٣٣٠.

١٢٨ ـ تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص١٥٩. بل إنّ بعض العلماء كان يخاف الاتّصال بالثوري بعد غضب الخليفة عليه وتخفيّه في البصرة . انظر في المصدر نفسه ، ص١٦٠. وجاء في كتاب المحن : كان أبو جعفر لما اختفى سفيان إذ بلغه أنه عند رجل بعث إليه فضربه وحلق رأسه ولحيته ، ص٤٢٠.

١٢٩ ـ تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص١٥٩.

١٣٠ – ابن الجوزيّ ، تلبيس إبليس ، ص١٠٩.

١٣١ - العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ١٨١.

١٣٢ - تاريخ بغداد ، ص ١٧١.

١٣٣ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٩٩. ومن وصايا عمر لعمّاله : "ألا لا تضربوا المسلمين فتذلّوهم ، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم" . ابن الجوزيّ ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ٩٥. وانظر في استئثار المنصور بأموال المسلمين ، تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ص ٣٠٥- ٣٠٩.

١٣٤ - ابو العرب التميميّ ، كتاب المحن ، ص ٢٩٨.

١٣٥ - تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ١٦٠.

١٣٦ - المصدر السابق ، ج٩ ، ص ١٤١. ولعلّه من المفيد أن نشير إلى أن نموذجيّة التجربة العمريّة عند العلماء المناهضين للسلطة لم تبدأ مع جيل الشافعي ، وإنّما تمتدّ جذورها إلى أوائل التابعين الذين أبدوا معارضة علميّة وسياسيّة لبني أميّة ، وكان أبرزهؤلاء سعيد بن المسيّب الذي سُمّي براوية عمر بن الخطّاب . انظر كتاب المحن ، ص ص ٢٩٣ - ٣٠٢.

١٣٧ - تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ص ١٤١- ١٤٢.

١٣٨ - نرجّح أن نسبته إلى الإرجاء - وقد جاءت على لسان هارون الرشيد - هي مجرّد تبرير للعقاب الذي سُلّط عليه (انظر ص١٩٢ من المصدر نفسه) . ويبدو أنّه موقف سياسيّ من الإرجاء . أمّا علميًا ، فقد أثبت الشهرستاني في الملل والنحل أن محدثين سنّيين كانوا يقولون بالإرجاء منهم سعيد بن جبير وأبو حنيفة وأبو يوسف . (ج٢ ، ص ص ١٣٩-١٤٦) وكذلك محمّد ابن الحسن الشيباني (تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص١٧٩) .

١٣٩ - تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ١٤٠. كما ردّ أحاديث تحثّ على طلب العلم ، انظر ج٩ ، ص١١١ ، وج١٠ ، ص٣٧٥ من المصدر نفسه .

١٤٠ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ص ٣٤٣- ٣٤٤.

١٤١ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص٣٤٩ . وانظر أيضا ص ٣٢٣-٣٢٤ ، ٣٧٢ من المصدر نفسه . وانظر موقف الخلفاء الأمويين من الأحاديث المبشّرة بخلافة بني العبّاس والتي بدأت تظهر في المرحلة الأخيرة من دولتهم في كتاب المحن لأبي العرب التميميّ . ص ٣٠٥.

١٤٢ - تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ١٤٢.

١٤٣ - يتضح من خلال التراجم المثبتة في تاريخ بغداد أن مقاييس التعديل والتجريح المعتمدة تؤدي وظيفة أساسية هي إقصاء المخالف لأهل السنّة والجماعة ، سواء كان خلافه سياسيًا أو مذهبيًا أو حتّى شخصيًا . انظر على سبيل المثال الإحالات التالية : ج٢ ، ص١٨٢ ؛ ج٣ ، ص ص٣١ ، ٣٥ ، ٥٢ ، ١٣٦، ١٦١-١٦٢ ، ٢٠١ ، ص٢٣١ ، ٣٦٩ ؛ ج٤ ، ص ص٢٧٤ ؛ ج٥ ، ص ص١٦٤-١٦٥ ، ٢٧٢-٢٧٤ ؛ ج٦ ، ص ص٣٧ ، ٨٤ ؛ ج١٤ص ص ١٥٩-١٦٠ ، ١٦٤-١٦٥ ، ١٨٤ ، ٢٥٣.

١٤٤ - المصدر السابق ، ج٩ ، ص ١٤٤.

١٤٥ - انظرترجمة محمّد بن راشد ، ج٥ ، ص٢٧١ وما يليها ، و ترجمة شعيب بن حرب المدائني ج٩ ، ص ص ٢٣٩-٢٤٢ ، وترجمة عبد الرّحمان بن زياد الإفريقي ، ج١٠ ، ص ص ٢١٤-٢١٨ ، في المصدر نفسه .وانظر تراجم عديدة لعلماء من هذا القبيل في كتاب المحن لأبي العرب التميميّ .

١٤٦ - اعتبر الشافعي هذا الحديث بيانًا للآية التالية : "واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهنّ أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهنّ في البيوت حتّى يتوفاهنّ الموت أو يجعل الله لهنّ سبيلا ، واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ، فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما" . النساء ٤/ ١٥-١٦ ؛ الرسالة ، ص ١٤٧.

١٤٧ - المصدر السابق ، ص ١٢٩.

١٤٨ - المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٤. والآية من سورة النور٢٤/ ٢.

١٤٩ - أنظر المصدر السابق وما جاء فيه من أدلّة قرآنيّة ، ج٢ ، ص ص ١٦٣- ١٦٤.

١٥٠ - الآية : " فعليهنّ نصف ما على المحصنات من العذاب . " النساء ٤/ ٢٥.

١٥١ - أنظر الفقرات التالية في الرسالة : ٢٢٥-٢٢٧ ، ٢٣٥ ، ٣٧٥-٣٩٢ ، ٦١٦-٦٤٩ ، ٦٨٢-٦٩٥ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦. وموقفُ الشافعي في هذا الصدد يثير إشكاليّة في مدى الانسجام بين ما يقرّه نظريًا وما يعتمده إجراءً . فهو في باب النسخ يقرّ أنّ السنة لا تنسخ الكتاب ، (الرسالة ص١٠٦) ، وفي المثال المتعلّق بحدّ الزنا يعمل بخلاف ذلك ويعتبر السنّة ناسخة للكتاب مستعملا

مصطلحات أخرى تختلف عن النسخ لغة وتتّفق معه مفهومًا . فحدّ الزنا عنده مرّ بثلاث مراحل : الأولى أثبت فيها الله حكم الحبس والأذى . والثانية نسخ فيها الله هذا الحكم بالجلد ، وهو حكم عامّ . والثالثة بيّنت فيها السنّة أنّ الجلد للبكرين ، والرجم للثيبين الحرّين (الرسالة ص ص ١٢٨-١٣٧) . فمن أين جاء حكم الرجم إن لم يكن من السنّة ؟ وإذاك ألا تكون السنّة ناسخة لحكم الزاني الثيب الوارد في القرآن ؟ وعندما يقول الشافعي : ورجم الثيبين بعد آية الجلد ، بما روى رسول الله .(ص٢٥١) ألا يعترف بأنّ السنّة هي التي نسخت الكتاب ؟

١٥٢ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٥.

١٥٣ ـ أورد الخبر ابن سعد في طبقاته (ج٣ ، ص٣٣٤) . واللافت للانتباه فيه أن عمر يعتبر حدّ الرجم آية في القرآن لم تثبت في المصحف ، يقول : ثمّ إيّاكم أن تهلكوا عن آية الرجم وأن يقول قائل لا نُحدّ حدين في كتاب الله ، فقد رأيت رسول الله(ص) رجم ورجمنا بعده ، فوالله لولا أن يقول الناس أحدث عمر في كتاب الله لكتبتها في المُصحف ، فقد قرأناها : "والشيخ والشيخة إن زنيا فأرجموهما البتّة" .

١٥٤ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٤.

١٥٥ ـ عن محقق المحصول طه جابر فياض العلواني ، ج٢ ، قسم١ ، ص ٣٣٨، هامش عدد ٣.

١٥٦ ـ صحيح مسلم ، كتاب الزهد . باب التثبّت في الحديث ، ج١٨ ، ص ١٢٩، مصر ، المطبعة المصريّة بالأزهر ١٩٣٠ ، ج ١١.

١٥٧ ـ ابن سعد الطبقات ، ج٣ ، ص ٢٨٧.

١٥٨ ـ عمرو مسعود أبو القاسم : الربيع بن حبيب محدثا . ص ٤٧.

١٥٩ ـ أنظر صحيح مسلم بشرح النوويّ ، ج١٨ ، ص ص ١٢٩- ١٣٠ ، صحيح مسلم ، كتاب الزهد ، باب التثبت من الحديث ، مصر المطبعة المصريّة بالأزهر .

١٦٠ ـ يبدو هذا التأويل متناقضًا مع مفهوم الإعجاز القرآني عند أهل السنّة . لأنّ قوام هذا الإعجاز التميّز الواضح للخطاب القرآني عن سائر الخطابات بما فيها الحديث النبويّ . أنظر : إعجاز القرآن لأبي بكر الباقلاّني ، ١٨١- ١٨٩.

١٦١ ـ أنظر في هذا الصدد مقالنا : موقف الخوارج من الأخبار ، حوليات معهد بورقيبة للغات الحيّة . س١٩٩٨ ، ع ٣.

١٦٢ ـ المحصول في علم الأصول : ج٢ ، ص ص ١٦٤- ١٦٥.

١٦٣ ـ النساء ٤/ ٢٥.

١٦٤ ـ الطلاق ٦٥/ ٢.

١٦٥ ـ البقرة ٢/ ٢٨٢.

١٦٦ ـ النساء ٤/ ٥٩.

١٦٧ ـ الرسالة ، ص ٢٢٦.

١٦٨ ـ لعله من الدال أن يختلف المحدثون السنّيّون اختلافًا كبيرًا حول صحّة هذا الحديث ، فقد أهمله مثلا مسلم والبخاري في صحيحيهما . أنظر الرسالة ، ص٩٠ ، هامش عدد ٢.

١٦٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٢٥.

١٧٠ ـ أنظر : الشماخي ، كتاب السيَر ؛ والبرادي ، الجواهر المنتقاة .

١٧١ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ص ١٦٥- ١٦٨.

١٧٢ ـ التحريم ٦٦/ ١٠.

١٧٣ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٧.

١٧٤ ـ أنظر المصدر السابق ، ص ص ١٦٥- ١٦٦. وانظر نماذج أخرى من اللعن الذي ينّظم برعاية الساسة في كتاب المحن ، لأبي العرب التميميّ ص ص ٣٢٧- ٣٢٩.

١٧٥ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٨.

١٧٦ ـ المصدر السابق . ويقول الشماخي في كتاب السير : لمّا أخذ بنو أمية الناس بالعنف والتسلط استقام لهم الأمر ، فتبعهم القريب والبعيد خوفا من سلطانهم ورغبة فيما في أيديهم ، وتزاحمت على طاعتهم العلماء والأشراف . وذهب الدين وسكن أهل الحقّ زوايا الخمول والكتمان . ج١ ، ص ٥٧.

١٧٧ ـ أنظرفي هذا الصدد موقف أهل السنّة المناصرين للحديث ، من الخوارج في .

- الشافعي ، الأمّ ، ج٧ ، كتاب جماع العلم ، ص ص ٢٨٧ - ٢٩٢.
- ابن تيميّة ، الصارم المسلول على شاتم الرسول ، ص ١٨٤.
- الشاطبي ، الموافقات في أصول الأحكام ، ج٤ ، ص ص ٤٠١-٤٠٦
- السيوطي ، مفتاح الجنّة في الاحتجاج بالسنّة ، ص ٣.
١٧٨ . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٨.
١٧٩ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٦٩.
١٨٠ . المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١٦٨.
١٨١ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص ١٦٨- ١٦٩. ومن الطريف أنّ الرصانة العلميّة التي يتحلّى بها الرازي والتي اقتضت أن يورد رأي خصومه بأمانة ، أثارت الدكتور المحقّق طه جابر فيّاض العلوانيّ فلامه بشدّة على ذلك ، وتمنّى لو أنّه لم يذكر هذا الرأي . أو - على الأقلّ - لو أسهب في الردّ عليه . حيث أنّ الرازي أوجز في ردّه على ما أورد من رأي الخوارج . أنظر المحصول بتحقيق طه جابر فياض العلواني ، ج٢ ، قسم٢ ، ص٣٥٠ ، هامش ٥.
١٨٢ . أنظر فصل : الاجتهاد اعتبار مقتضيات الواقع من هذا العمل . ص ص ١٣٠- ١٤١.
١٨٣ . انظر العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ص ٣٥- ٤٠.
١٨٤ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص٣٥ ، ص ٤١.
١٨٥ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٦.
١٨٦ . أنظر الرسالة ، ص ص ٥٣- ٧٣.
١٨٧ . العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ٣٥.
١٨٨ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٥.
١٨٩ . تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٥٩.
١٩٠ . محمّد الطاهر النيفر ، أصول الفقه ، ص ٤٧.
١٩١ . C. Pellat, Djahiz et les kharidjites, F.O, 1970, TXII, p196.
١٩٢ . ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ص ٦٠.
١٩٣ . أنظر : الخيّاط المعتزلي ، كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد ، ص ص١٤١- ١٤٢.
١٩٤ . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٥٩.
١٩٥ . ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ص ٨٧- ٨٨.
١٩٦ . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٥٧. وموقف عمر هذا في حاجة إلى إعادة نظر ، لأنّ الشائع عنه أنّه - من ناحية عمليّة - حرص على عدم خروج الخلافة من قريش .
١٩٧ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٥.
١٩٨ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٥.
١٩٩ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٤.
٢٠٠ . قارن هذا بآليّات البيان في نصّ الحديث ، التي وضعها الشافعي على أساس وثوقه بأنّ النصّ من إنجاز صاحب الشريعة - الرسول .
٢٠١ . انظر المذكور من هذه الحالات وغيرها في المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص ١٥٤-١٦٣ .
٢٠٢ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٤.
٢٠٣ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٧.
٢٠٤ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ص ١٥٧- ١٥٨.
٢٠٥ . ابن سعد ، الطبقات ، ج٣ ، ص ١٥٠.
٢٠٦ - المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٠. والحديث مثبت في المصادر السنيّة . انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، مجلد٢ ، ص ١٦.
٢٠٧ . ابن الجوزيّ ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ١٢٢.

٢٠٨ ـ المبرّد ، الكامل في اللغة والأدب ، ج٢ ، ص ١٦٦. كما يذكر المبرّد أنّ ابن عبّاس كان يتهرّب من مساءلات ابن الأزرق ومجادلاته . انظر ص ص ١٦٨ - ١٦٩ من المصدر نفسه .

٢٠٩ ـ عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٣٤٤.

٢١٠ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٢.

٢١١ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٠.

٢١٢ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٦.

٢١٣ ـ انظر مقال : J. Van Ess , Al- Nazzam, EI. 2, T XII,P1060

٢١٤ ـ المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٤٢.

٢١٥ ـ الخيّاط المعتزلي ، كتاب الانتصار ، ص ١٤٣.

٢١٦ ـ الورجلاني ، العدل والأنصاف ، ج١ ، ص ١٨٥.

٢١٧ ـ انظر الشاطبي ، الموافقات في أصول الأحكام ، ج٤ ، ص ١١- ١٢.

إقصــاء المختلف وسيادة المؤتلــف

نتبيّن من خلال الفصول السابقة أن التنظير الأصوليّ الإسلاميّ لم يكن محكومًا بأحاديّة التصوّر وأحاديّة الحقيقة، بل هو محكوم بمواقف متعدّدة وثريّة يمكن أن تكون مؤشّرات لأنظمة فكريّة متمايزة ومختلفة عن بعضها البعض منطلقاتٍ ونتائج. وقد ظهرت بعض ملامح التمايز - فيما عرضنا له - في نظام سائد يستمدّ مرجعيّته وآليّة عمله وتأثيره في العقول من جملة من البداهات مدارها مدوّنة نصّيّة معيّنة تتمتّع بمطلق السلطة الثقافيّة، وآخر مهمّش لحرصه على الالتزام بمقتضيات الفعل المعرفيّ المستقلّ. وكان لا بدّ لهذا الحرص أن يقود إلى تهديد جديّ للبداهات التي تعمل أطراف كثيرة على تكريسها.

وإزاء حقيقة الاختلاف وقع اللجوء إلى بلورة مفهوم جديد به يُحسم الخلاف في اتّجاه فرض نظام فكريّ واحدٍ وإقصاء ما يغايره، وهو مفهوم "الإجماع". ويقطع هذا المفهوم -في تحديده للحقيقة - مع نوعيّة "المعرفة" و مدى معقوليّتها ليقيم أواصر متينة مع نوعيّة " العارفين" وعددهم.

فما اتّفقت الجماعة على أنّه صحيح، ينبغي أن يكون كذلك. وقد كان من روّاد التأسيس لهذا المفهوم، الشافعي في رسالته، فبقدر ما تحجب رسالته الاختلاف الحقيقيّ، تؤسّس للإجماع الافتراضيّ وتحوّله إلى حقيقة.

ولقد برز مصطلح "الإجماع" في صيغه المتنوّعة في كامل فصول الرسالة، من قبيل "الإجماع" و"المجمع عليه " و"ما أجمع عليه العلماء،" في تجاور مع كلّ ما يراه الشافعي الفهم الصحيح للقضايا الأصوليّة التي يطرحها. وبذلك يظهر الإجماع مصدر المصادر التشريعيّة المقرّرة[1]، من بيان الكتاب إلى بيان السنّة إلى بيان القياس أو الاجتهاد. ومن أكثر الأمور دلالة من حيث الخطّة التي بنيت عليها الرسالة أن الإجماع لم يُذكر باعتباره وجها من أوجه البيان الأربعة التي حدّدها

الشافعي في البداية. كما أنّه لم يُدرس ولم يقدّم بنفس الطريقة التي قُدّم بها كلّ من تلك الوجوه. فقد جمع الشّافعي في كلّ منها بين المستوى النظري في شرح الوجه التشريعيّ والمستوى الإجرائيّ الذي يعتمد نماذج فقهيّة محدّدة وموضّحة. أمّا مفهوم الإجماع فنجده خارج هذه الخطّة مفرّقًا في كامل الرسالة. وفي الباب المخصّص له، نجد تعريفًا قائمًا على علاقته بالفهم الصحيح للكتاب وللسنّة وللقياس، يقول الشافعي: من قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمِر بلزومها وإنّما تكون الغفلة في الفرقة، فأمّا الجماعة فلا يمكن فيها كافّة غفلة عن معنى كتاب ولاسنّة ولا قياس[٢]. وهكذا يلازم الإجماع مختلف القضايا ويدعمها، فهو الموضّح للخاصّ والعامّ في القرآن[٣]، وللناسخ والمنسوخ فيه[٤]، وهو المقرّ لسلطة السنّة وصحّة مدوّنتها[٥]، والمقرّ لمنهج القياس[٦]. وإجمالاً يحدّد الشافعي الإجماع بأنّه لزوم جماعة المسلمين بمعنى ما عليه جماعتهم في التحليل والتحريم والطاعة فيهما[٧]. هو الائتلاف حول الاختيارات نفسها، والخضوع لسلطة ثقافيّة واحدة تقرّر المعنى المراد للنصّ. ويمكن أن نتبيّن حرص السلطة السياسيّة على أُحاديّة الحقيقة والفهم من خلال الحادثة التالية، وهي حادثة تتضمّن حواراً بين الخليفة المأمون، وأحد الخوارج حول الاختلاف في فهم النصّ وما يترتّب عنه. قال المأمون: ما الذي حملك على خلافنا؟ قال الخارجي: آية في كتاب الله. قال: وما هي؟ قال قوله: "وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَهُ فَأُولَـئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ". فقال له المأمون: ألك علم بأنّها منزّلة؟ قال: نعم. قال: وما دليلك؟ قال: إجماع الأمّة. قال: فكما رضيت بإجماعهم في التنزيل، فارض بإجماعهم في التأويل[٨].

على أنّ الشافعي في تبريره لحجيّة الإجماع - حسب المفهوم الذي وضعه له - يعمد إلى ما قاله الرسول في شأن توحّد المسلمين ضدّ الكفّار زمن الدعوة، ويعطيه معنى توحّد "مسلمين" ضدّ "آخرين خالفوهم". ومن بين ما يقدّم من أدلّة من السنّة - لأنّ الكتاب ضنّ بها - ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب مسلم: إخلاص العمل لله، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم، فإنّ دعوتهم تحيط من ورائهم[٩].

ويظلّ الإجماع الذي سعى الشافعيّ إلى تأسيسه أصلا نظريًا أكثر ممّا كان حقيقة تاريخيّة ملموسة[١٠]. فقد وجدناه يغضّ النظر عن مواقف صدرت عن بعض الصحابة، مؤدّاها أن مشروعيّة الرأي أو الاختيار لا تستمدّ من الإجماع ـ لأنّه متعذّر عمليًا ـ بقدر

ما تستمدّ من مدى المعقوليّة وخدمة مصالح المسلمين. من هذه المواقف التي أثرت ـ في معظمها ـ عن عمر، نورد رفضه لقرار صدر عن الخليفة أبي بكر، وأقرّه من استشيروا في شأنه، وهو قرار إعطاء عيينة بن حِصن والأقرع بن حابس ـ من المؤلفة قلوبهم ـ أرضا يستصلحانها. ولننظر في الحجج التي يستند إليها عمر في رفضه لهذا القرار المجمع عليه، من خلال الحوار التالي الذي دار بينه وبين أبي بكر، قال عمر: أخبرني عن هذه الأرض التي أقطعتها هذين، أرض هي لك أم للمسلمين عامّة؟ فقال: بل للمسلمين عامّة. فقال: ما حملك على أن تخصّ بها هذين دون جماعة المسلمين؟ قال: استشرت هؤلاء الذين حولي، فأشاروا عليّ بذلك، قال: فإذا استشرت هؤلاء الذين حولك فكلّ المسلمين أوسعتهم مشورة ورضى؟ فقال أبو بكر (رضه): قد كنت قلت لك إنّك أقوى على هذا منّي، ولكن غلبتني[11]. وقرّر عمر أنّه لم يعد هناك مبرّر لتمتّع المؤلّفة قلوبهم بعطايا إضافيّة وأمرهم أن يجهدوا جهدهم[12] مثل سائر المسلمين. إنّ الحجّة الأولى التي يستند إليها موقف عمر هي أنّ الرأي الذي تتّفق عليه "جماعة" لا يمكن أن يمثّل رأي "الجميع"، ولا يمكن أن يُحمل على أنّه "إجماع"، ويمكن أن يكون أساسه مراعاة لمصالح فئويّة. أمّا الحجّة الثانية فهي أنّ قيمة الرأي تتأتّى من وجاهته لا ممّن قالوا به وعددهم، فقد تتّفق الجماعة على خطأ. هذا مؤدّى رفضه لما اتّفق عليه الخليفة ومن كان معه من الصحابة[13].

كما كشفت عن حقيقة الإجماع تلك الأطراف الفكريّة المهمّشة التي أُلصقت بها تهمة الخروج عنه، وعن الحقّ المقترن به. فقد أنكر الخوارج الإجماع واعتبروا أنّه لا حجّة في شيء من أحكام الشريعة إلاّ من القرآن.[14] ونقده بعض المعتزلة رافضًا لسلطته[15]. ولننظر إلى التحليل الذي يورده الخيّاط المعتزلي لنسبيّة مفهوم الإجماع في مجادلته لابن الرونديّ، يقول: خبّرنا عن المدّعي على المعتزلة الخروج من الإجماع، من هو من الأمّة؟ فإن قال: المرجئة تقول ذلك. قيل له: فللمعتزلة أن تدّعي على المرجئة من الخروج من الإجماع مثل ما ادّعته المرجئة على المعتزلة، وهو أنّها تقول لها: قد اجمعت الأمّة كلّها سواكم على أنّ قولكم: إن صاحب الكبيرة مؤمن، باطل. وكذلك إن كان المدّعي على المعتزلة الخروج من الإجماع خارجيًا، قيل له: أجمعت الأمّة سواكم على أنّ قولكم: إن صاحب الكبيرة كافر، باطل. وكذلك إن كان المدّعي ذلك على المعتزلة من أصحاب الحسن قيل له: إنّ الأمّة بأسرها سواكم مجمعة على أن قولكم: إنّ

صاحب الكبيرة منافق، باطلُ. ثمّ يخلص إلى إبطال مفهوم الإجماع في حدّ ذاته: وليس يحتجّ على المعتزلة بهذه الحجّة إلاّ جاهل[١٦].

ولقد تناول النظّام مفهوم الإجماع بالنقد فكشف عن نسبيّته في عصر الصحابة فضلاً عن العصور اللاحقة. ويقدّم لذلك مثال مخالفة ابن مسعود لسائر الصحابة في أنّ المعوّذتين من القرآن، يقول: فكأنّه لم يصدّق جماعة الأمّة في كونهما من القرآن، فإن كانت تلك الجماعة ليست حجّة عليه، فأولى أن لا تكون حجّةً علينا فنحن معذورون في أن لا نقبل قولهم[١٧]. كما كشف العوامل الفاعلة في الإجماع والمحدّدة للاختيارات التي يُجمَع عليها دون غيرها. وهي عوامل بالأساس سلطويّة، معنويّةً كانت أم ماديّة. فالذين لهم السلطان ومعهم الرغبة والرهبة، تشيع اختياراتهم في الدهماء، وتنقاد لهم العوام، فلا يجوز للبقيّة إلاّ السكوت على التقيّة، لأنهم قد علموا أنّ إنكارهم غيرُ مقبولٍ[١٨]. ويقدّم النظّام أمثلة سكت فيها العلماء عن آرائهم التي خالفت صاحب السلطة، مبيّنا دوافع هذا السكوت. في المثال الأوّل يتعارض رأي مروان بن الحكم ورأي أبي سعيد الخدري في حديث: لا هجرة بعد الفتح لكن جهاد ونيّة. إذ يؤكّد الخدري صحّته وينفي ذلك مروان. يقول النظام: فقال له مروان: كذبت، وعنده رافع بن خديج وزيد بن ثابت، وهما قاعدان على سريره. فقال أبو سعيد: لو شاء هذان لعرّفاك. ولكن هذا يخاف أن تنزعه عن عرافة قومه، وهذا يخشى أن تنزعه عن الصدقة. فسكتا. فرفع مروان عليه الدرة، فلمّا رأيا ذلك قالا: صدق[١٩]. ويتّضح في هذا المثال أن دافع السكوت هو ممالأة صاحب النفوذ للتمتّع بالحظوة لديه.

أمّا في المثال الثاني، فإنّ الدافع وراء تخلّي العالم عن رأيه، هو هيبة صاحب النفوذ. فقد رجع ابن مسعود عن رأي رآه متّبعًا ما قال به عمر بن الخطّاب. يقول النظام: سأل عمر(رضه) عن شيء من الصرف فقال(ابن مسعود): لابأس به. فقال عمر: لكنّي أكرهه. فقال: قد كرهته إذ كرهته. فرجع عن قوله إلى قول بغير دليل[٢٠].

ويورد في مثال ثالث ما قاله ابن عبّاس إثر خلاف علميّ مع عمر: هبته وكان والله مهيبًا[٢١].

ويصوغ النظّام من هذه المعطيات القاعدة التالية: إنّ الرجل العظيم إذا اختار مذهبًا، فلو أن غيره أبطل ذلك المذهب عليه فإنّه يشقّ عليه غاية المشقة، ويصير ذلك سببًا للعداوة الشديدة[٢٢].

وقد اختار صاحب النفوذ المادّي والمعنوي، أو " الرجل العظيم " - حسب عبارة النظّام - في التاريخ الإسلامي أن يُعلي سلطة مدوّنة ارتضاها، بها يتحكّم في الواقع وفي الناس. وليس اعتباطا أن يتحالف معه علماء احتكروا مهمّة الإعراب عن النصّ والتقت أصواتهم في الدعوة إلى وجوب خضوع الجميع لخطاب الحقيقة الواحد - خطابهم.

ولم يكن "الرجل العظيم" في التاريخ الإسلامي يستمدّ شرعيّة سلطته من نوعيّة سياسته للرعيّة وفعله في الواقع، بل على العكس من ذلك، كانت سياسته الاجتماعيّة تدينه. فكان في حاجة ماسّة إلى سلطة ثقافيّة قويّة تُمدّه بهذه المشروعيّة المفقودة. وأصبح النصّ والمدوّنة النصيّة كلّها، فرس الرهان في تحقيق الاستقرار المطلوب فكريًا وسياسيًا. وكان لا بدّ للخطاب الذي سينهض بهذه المهمّة أن يجيد توظيف "المقدّس" ومقوّماته في الذاكرة الجمعيّة، لينجح في فرض منظومة فكريّة معيّنة وهو ما وجدنا أصداءه واضحة في مؤلّف أصوليّ مثل الرسالة(٢٣). وكان لابدّ - أيضا- للأطراف التي يصدر عنها هذا الخطاب أن تكتسب كيانا ثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا يدعم موقعها(٢٤).

وفي المقابل لم تكن مختلف الأطراف التي عارضت تنامي سلطة النصّ تصدر عن موقف مبدئي معارض لهذا النصّ، بل هي تصدر عن موقف معرفيّ يرفض أن تخضع المعرفة عمومًا لمعايير غير مقنعة، وأن تتحوّل مهمّتها من فهم حقيقة الواقع إلى تبرير واقع " الحقيقة". كما كان لهذا الموقف مرجعيّة فكريّة سياسيّة واضحة. هي مرجعيّة تبرّر مشروعيّة السلطة بنوعيّة سياستها لا بالاستناد إلى سلطة المقدّس. وليس اعتباطًا أن نجد هذا الخطّ "الفكريّ السياسيّ" ينتظم الأطراف التالية:

- عمر، وقد عرف بحرصه على العدل السياسي وعلى أن يثبت صاحب السلطة كفاءته(٢٥)، وإلى جانبه صحابة آخرون.
- بعض علماء أهل السنّة المعارضين للسلطة السنيّة القائمة. ومن الطريف أنّ يُتّهم بعضهم بالانتماء الخارجيّ بسبب هذه المعارضة(٢٦).
- الخوارج وقد عرفوا بالحرص على العدل السياسيّ.
- بعض المعتزلة وقد جمعتهم بالسلطة علاقات متوتّرة، وصلت إلى حدّ تكفير المتقرّب من السلطان، الخادم له(٢٧).

كـمـا أنّه من الدال أن تتّـفق هذه الأطراف في المرجـعيّـة العـقليّـة التي حـدّدت مواقفها من المدونّة النصيّة السائدة. إنّها مرجعيّة تكشف عن العوامل غير المقدّسة في تشكيل "المدوّنة المقدّسة"، أي العوامل البشريّة الظرفيّة، سواء من جهة التحوير غير المقصود لنصوص الحديث والناتج عن محدوديّة الذاكرة البشريّة أومن جهة التحويرالمقصود الناتج عن وظيفة معيّنة أُريد من هذا النصّ أن ينهض بها.

وبانحسار سلطة النصّ، المترتّب عن هذه المواقف، تتنامى سلطة الواقع في اتّجاه اعتبار المقتضيات التي يفرضها، من مسايرة للتغيّر وضمان للمصلحة العامّة للمسلمين. وقد تجلّى هذا الاتجاه - خاصّة - من خلال تجربة عمر وعمق جانبها العمليّ، ثمّ من خلال الموقع النموذجي الذي وضعتها فيه مختلف هذه الأطراف.

وليس من الهامّ أن نحدّد - في مستوى العلاقات بين هذه الأطراف - الترتيب الزمني لظهور مواقفها، حتّى نقف بذلك على تسلسل مفترض بينها. لكن من الهامّ جداً - بالنسبة إلى هذا السياق - أن نتبيّن أنّ اعتماد الزاوية العقليّة في النظر إلى المسائل، يؤلّف كثيراً بين المواقف ويجعلها تتحرك في نفس المدار المعرفي، رغم اختلافات واردة بينها في جوانب أخرى نعتبرها ثانويّة. وهنا يمكن الحديث عن نظام فكريّ معيّن له مميّزاته، إنّه نظام يقوم على الاعتراف للواقع بسلطته التاريخيّة، وللنظر العقليّ بسلطته المعرفيّة. فيتقابل - في هذا المستوى - مع النظام الفكريّ السائد الذي يقوم على اعتبار سلطة المقدّس وظيفيّة، قادرة على السيطرة على الواقع وعلى العقول.

لقد خلق الاختلاف في المرحلة الأولى من تكوّن الفكر الأصوليّ حركيّة داخليّة فيه، جعلته يكتسب عناصر تطوّره ونضجه، إلاّ أنّ فرض الائتلاف الثقافيّ لاحقا، أقرّ أحاديّة الخطاب المعرفيّ في مستوى التداول، فأقصى إلى مواقع هامشيّة الخطابات المعرفيّة المغايرة، سواء في ذلك الخطاب المخالف في مجال التفسير - كما رأينا من خلال الاختلاف في أسباب النزول بين السيرة والتفسير- والخطاب المخالف في مجال أصول الفقه - كما رأينا في هذا القسم - ثمّ الخطاب المخالف في مجال أصول الدين - كما سنرى في القسم الموالي من هذا العمل.

ولعلّ حدّة التباين بين السائد والمختلف في قضيّة " خلق القرآن " - من قضايا علم الكلام- تسلّط الأضواء أكثر من غيرها على الأنظمة الفكريّة التي نسعى إلى تبيّن معالمها في الفكر الإسلامي القديم.

الهوامش:

١ . A.Charfi, Igtihad et Igma au-dela des malentendus. in Annuaire de l'Afrique du Nord. pp13-24.
٢ . الرسالة ، ص ص ٥٢- ٦٤.
٣ . المصدر السابق ، ص ص ٥٢- ٦٤.
٤ . المصدر السابق ، ص١٧٢ وما يليها .
٥ . المصدر السابق ، ص٣٢٩ ، ص ٤٧١.
٦ . المصدر السابق ، ص٥٩٨ وما يليها .
٧ . المصدر السابق ، ص ٤٧٥.
٨ . البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ١٨٦. والآية من المائدة ٥ / ٤٤ .
٩ . الرسالة ، ص ٤٠٢.
١٠ . عبد المجيد الشرفي ، الإسلام والحداثة ، ص ١٦٣.
١١ . ابن الجوزي ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ٤٨.
١٢ . المصدر السابق ، ص ٤٨.
١٣ . لم يثر موقف عمر النقدي من "المجمع عليه" أي ردّ فعل من الأصوليّين لاحقًا . وكلّ ما فعلوه هو تحويل الاهتمام عنه وتغييبه . أمّا عندما سيصدر هذا الموقف نفسه عن شخصية فكريّة مجادلة مثل النظّام فإنّه سيجلب اهتمامهم ويتبارون في الردّ عليه بتكفير صاحبه .
١٤ . عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين ، ص ١٩.
١٥ . المصدر السابق ، ص ص ١٩- ٢٠.
١٦ . الخيّاط المعتزلي ، كتاب الانتصار ، ص ص ١٦٧-١٦٨
١٧ . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٢.
١٨ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٧٦.
١٩ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٦١. وانظر ما لحق بأبي سعيد الخدريّ من متاعب بسبب عدم توظيفه "العلم" لصالح بني أميّة ، في كتاب المحن ، ص ص ٢٩١ - ٢٩٢.
٢٠ . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٣.
٢١ . المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٧٦. وانظر ما جاء في فصل اجتهاد عمر ، ص ص ١٣٠- ١٣٦ من هذا العمل . وانظر أيضا مخالفة ابن عبّاس لعمر في منعه نكاح المتعة ، وعدم إشهار خلافه هذا . العدل والإنصاف ، ج١ ، ص ١٣٥.
٢٢ . المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ٢٧٦.
٢٣ . ليس اعتباطا أن يصرّح أبو حاتم الرازي بقيمة الدور الذي قام به الشافعي في هذا الصدد ، فيقول : لولا الشافعي لكان أصحاب الحديث في عمى . فخرالدين الرازي ، مناقب الشافعي ، ص ٦٢.
٢٤ . هذا ما سندرسه ضمن إشكاليّات القسم الموالي المتعلّق بمحنة خلق القرآن بين المحدّثين وعلماء الكلام .
٢٥ . انظر في سياسة عمر طبقات ابن سعد ، ج٣ ، ص ص ٢٧٤- ٣٣٢. وابن الجوزي ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ، ص ٩٤- ١٢٤.
٢٦ . انظر كتاب المحن لأبي العرب التميمي ، ص ص ٣١١-٣١٢ ، ٢٩٦ - ٢٩٧.
٢٧ . عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٦٥. ونحن لا نعتبر هنا تجربة التحالف بين المعتزلة وبعض خلفاء بني العبّاس -لفترة وجيزة نسبيًا- لأنّها تدخل في مجال آخر سنراه في القسم الموالي من هذا العمل .

III - علم الكلام والاختلاف: قضية خلق القرآن أنموذجا

"العلم شيء لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك، فإذا أعطيته كلّك فأنت من إعطائه لك البعض على خطر."

النظّام

نجح خطاب الثقافة الرسميّة في الهيمنة على العلوم المحيطة بالنصّ - كما رأينا في علمَيْ أسباب النزول وأصول الفقه -وذلك بمحاربة التعدّد وفرض الإمكان الواحد الممثّل للحقيقة الواحدة. وقد كان هذا الإمكان منحصرا في ثبات المنطلقات النصيّة بعد تشكيلها التشكيل الوظيفيّ المناسب.

لكنّ الخطاب الثقافيّ المهيمن سيواجه اختلافا يربكه ويربك ثوابته لأنّه متأتّ من مجال معرفيّ جديد ذي منطلقات منهجيّة مغايرة وهو علم الكلام. لذلك لن يكون الاختلاف هذه المرّة بين الإمكانات المتعدّدة داخل العلم الواحد، بل سيكون بين علمين أو اختصاصين متناظرين: علم الحديث والفقه من ناحية، وعلم الكلام من ناحية ثانية.

وليست الإشكاليّة في هذا المستوى متأتّية من مجرّد اختلاف بين اختصاصين، بل هي متأتّية من تباين في المنطق الداخليّ الذي يحكم كلاًّ منهما، رغم أنّهما يلتقيان في نفس المدار المعرفيّ الذي يتّخذ من النظر في علاقة الإنسان بالله وبفعله وبالآخر محوراً له. ولن يكون هذا الاختلاف في المنطق الداخليّ لكلّ منهما إلاّ مؤشّرا هامّا من مؤشّرات الاختلاف بين الأنظمة الفكريّة التي شهدها الفكر الإسلاميّ زمن التأسيس حيث سيصل كلّ من هذه الأنظمة إلى إنشاء خطاب له يروم السيطرة والانتشار، أي خطاب سلطويّ، ممّا جعل الحدود الرفيعة بين الثقافة والسياسة تنهار ويتحرك الجميع في نطاق أزمة وجود ثقافيّة سياسيّة، كانت مقولات علم الكلام -وعلى رأسها خلق القرآن- شعاراً لها، كما كانت سلطة الدولة ومجال تحكّمها مسرحًا لها.

لقد تعدّدت مستويات التقاطع بين هذه الأنظمة الفكريّة، ممّا سيفضي في مرحلة معيّنة إلى التصادم، وهو ما شاع تحت اسم المحنة. وينبغي أن نتتبّع أهمّ هذه المستويات، بدءاً بالنظريّ المفاهيميّ، المتعلّق بالجهاز الاصطلاحيّ وبالمنهج وبالمقالات،

وصولا إلى المستوى الإجرائيّ السياسيّ والاجتماعيّ، المتعلّق بالذوات المنتجة للمعرفة، وبالمتقبّل لهذه المعرفة من الطبقات الاجتماعيّة.

إنّ الوقوف عند مظاهر الاختلاف هذه يساعد على الوقوف على حقيقة ما سُمّي بالمحنة ووُضِعَ تحت عنوان مصادرة السلطة السياسيّة للاختلاف الثقافي.

١. في الاختــلاف:

١ ـ ١: علم الكلام والنشأة الإشكاليـة:

لقد اقترنت في نشأة علم الكلام عمليّتـان، الأولى قام بها المتكلّمون وهي بلورة الجهاز الاصطلاحيّ والمفاهيميّ الخاصّ به والذي سينهض بمضامينه المعرفيّة. والثانية قام بها المحدّثون، وهي تكريس جهاز مغاير بقدر ما يشرّع لمباحثهم ولاختياراتهم يصادر ما يؤسّسه المتكلّمون. وسنقف في هذا الجهاز وذاك عند مصطلحات ومفاهيم مركزيّة وهي: "علم وعالم"، و "خبر أو نص" و"عقل".

استـعـمل المحـدّثون والفـقـهـاء مصطلح علم في خطابهم بمعنى الاشـتـغال بما كـان مصدره إلهيّـا: الكتاب والسنّة. فـالعلم عندهم شرح للنصّ الإلهيّ وترجمة عن الإرادة الالهيّة. ويؤكّد الشافعي أن لا علم للإنسان إلاّ ما علّمه الله، وأنّ الله أمره بالاقتصار على ما أتاه من العلم وأن لا يتولّى غيره إلاّ بما علّمه.[١] ومن هنا يتحوّل مصدر العلم من مسـتوى الإنسان إلى مسـتوى الله، ويصبح من البديهيّ أن لا علم يضاهي " علم الله " قـيـمـةً، فـيـمـا يجـدّ له الإنسـان. فـالعلم الصـحـيح هو إدراك علم الله، والجهل هو جهل بعلم الله[٢]. ويكمل فقيه آخر وهو أبو يوسف[٣] المعادلة بأن يضع علم الكلام في تقـابل صـريح مع العلم الصـحـيح عندمـا يقـول: طلب العلم بالكلام هو الجـهل والجـهل بالكلام هو العلم[٤]. ومن هذا المنطلق يكون مـجـرّد اشـتـغـال العـالم بعلم الله ضـمـانـاً لتفضيله على غيره ووجوب اتّباع الآخرين له، لأنّ خطابه خطاب الحقيقة الواحدة وعلم الله واحد والحقّ عند الله واحد[٥]. أمّا الاشتغال بعلم "أهل العقول" فمفض إلى التعدّد والتفرّق، من حيث أنه يجوز للواحد منهم أن يسـتحسن خلاف مـا اسـتحسن الآخر[٦]، كما أنّ الرأي إذا كان تفرّق فيه[٧].

ويحجب التأكيد على الترابط بين الرأي والتـفرّق الخلفيّة السلطويّةَ لخطاب يراهن على الإجمـاع بما هو إخضاع الجـميع لسلطة واحدة بصرف النظر عن مـشروعيّـة هذه

السلطة. وهنا يصبح للتفرّق بعدان طالما حاربهما الخطاب الرسميّ، وهما الخلاف الفكريّ، والخلاف السياسيّ أو الخروج. ووقع تبرير هذه المحاربة بأنّ الخلاف مفض إلى الفتن والفتن غير محمودة، كما جاء في خطاب المحدّثين: لو أردنا أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام ونرغب فيهم، لخرجنا من اجتماع إلى تشتّت، وعن نظام إلى تفرّق، وعن أنس إلى وحشة، وعن اتّفاق إلى اختلاف، لأنّ أصحاب الحديث كلّهم مجمعون على أنّ ما شاء الله كان وما لم يشأ لا يكون[٨]. وبقدر ما يبعدون رأي أهل العقول عن الحقيقة يقرّبونه من الخطإ والكفر والزندقة، فأشاعوا أنّ المشتغل بعلم الكلام إذا صار رأسا في الكلام قيل زنديق أورُميَ بالزندقة[٩]. وكان ممّا نصح به المحدّثون أبا حنيفة في مرحلة طلبه للعلم، أن يبتعد عن الكلام. قال لهم: فإن نظرت في الكلام ما يكون آخره؟ قالوا: لا يسلم من نظر في الكلام من مشنعات الكلام فيُرمَى بالزندقة، فإمّا أن تؤخذ فتقتل، وإمّا أن تسلم فتكون مذموما ملوماً[١٠]. ودعوه في المقابل إلى الإقبال على تعلّم الحديث والفقه لأنّهما صناعة مربحة ونافقة عصرئذ. ولئن لم يأخذ أبو حنيفة - كما سنرى لا حقا - بهذه النصيحة، فقد أخذ بها تلميذه أبو يوسف، وحمد له المحدّثون ذلك، وتناقلوا نصيحة له في هذا الصدد، وهي: لا تطلب الحديث بكثرة الرواية فترمى بالكذب، ولا تطلب الدنيا بالكيمياء فتفلس ولا يحصل بيدك شيء، ولا تطلب العلم بالكلام فإنّك تحتاج تعتذر كلّ ساعة إلى واحد[١١].

وتأكيداً لمعنى مجانبة " الرأي " للحقيقة، يضعه المحدّثون قصداً في تقابل مع العلم الإلهيّ، بل يصبح الهدف الأوحد "للرأي" نقض العلم الإلهيّ. وشكّلوا لذلك الأخبار المناسبة. فقد شهد منهم غير واحد أنّه رأى عمرو بن عبيد في النوم والمصحف في حجره وهو يحكّ آية من كتاب الله حتّى يجعل مكانها خيراً منها[١٢]. ورآه آخر في النوم وهو يجتهد في إزالة كلّ ما كتب في المصحف ليثبت مكانه خيراً منه[١٣]. وجعل محدّث آخر أبا حنيفة يصرّح بأنّه رأى نفسه في المنام وهو ينبش قبر الرسول. وعبّر محمّد بن سيرين هذه الرؤيا بأنّ صاحبها ينبش أخبار النبيّ(ص)، وأنّه يثير علما لم يسبقه إليه أحد. ويضيف الراوي أنّ أبا حنيفة كان حينئذ قد نظر وتكلّم[١٤]. وذكر أبو حنيفة وعلمه في مجلس أحد المحدّثين فقال: يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلاّ أن يتمّ نوره[١٥]. جاعلا بذلك علمه هو، ترجمة عن علم الله، وعلم أبي حنيفة مناقضة له. واعتبر محدّث آخر أن أبا حنيفة وأصحابه يصدّون عن سبيل الله[١٦].

أمّا علم الحديث، فقد أحاطه المحدّثون بكلّ هالات التقديس والإعلاء، وقدّموه باعتباره العلم الوحيد الذي يستحقّ شرف العناية به ومكابدة المشاق في طلبه. ولننظر كيف يتحوّل حفظ القرآن والعلم بما جاء فيه إلى مجرّد وسيلة مؤدّية إلى حذق الحديث: عن ابن جريج قال: أتيت عطاء وأنا أريد هذا الشأن (يعني الحديث) وعنده عبد الله بن عبيد بن عمير، فقال لي عبد الله بن عبيد قرأت القرآن؟ قلت: لا. قال: فاذهب فاقرأ القرآن ثمّ اطلب العلم. فذهبت فغبرت زمانا حتّى قرأت القرآن، ثمّ جئت إلى عطاء وعنده عبد الله بن عبيد، فقال: تعلمت القرآن، أو قرأت كلّ القرآن؟ قلت نعم. قال: تعلّمت الفريضة؟ قلت: لا قال: فتعلّم الفريضة ثمّ اطلب العلم. قال: فطلبت الفريضة ثمّ جئت. فقال: تعلّمت الفريضة؟ قلت: نعم؟ قال: الآن فاطلب العلم. قال: فلزمت عطاء سبع عشرة سنة[١٧].

وقد خالف علماء الكلام ما يشيعه المحدّثون والفقهاء من وجهين، الأوّل إخضاعهم المادّة المعرفيّة المتداولة في الحديث لنقد عقليّ صارم، فحاربوا دون هوادة اللامعقول فيها، كما فعل أبو حنيفة والنظّام وبشر المريسي وثمامة بن أشرس والعتابيّ وغيرهم... وقد لخّص أحد أنصار الحديث موقفهم هذا من خلال ما آخذهم عليه من ثلبهم أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمّهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض[١٨]. والوجه الثاني إثباتهم للعلم مفهوما إنسانيًا ينأى به عن الحدود المعرفيّة الضيّقة والإكراهات المسبقة التي تصادر العقل. فالعلم كما يعرّفه النظّام هو شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلّك فإن أعطيته كلّك، فأنت من إعطائه لك البعض على خطر[١٩]. والحقيقة عنده هي ما يسكن إليه القلب[٢٠]، بعد حركة معرفيّة تنشئها الذات في علاقة مع الموضوع.

ويبيّن العتّابي[٢١] مدى التباعد بين أصحاب النظر الحرّ ومدّعي امتلاك الحقيقة الدينيّة، في الأبيات التالية: [البسيط]

إنِّي لأُخْفِي مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ
كَيْ لاَ يَرَى العِلْمَ ذُو جَهْلٍ فَيَفْتِنَنَا
فَرُبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ
لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الوَثَنَا

وَلاَ سُـتَحَـلَّ رِجَـالُ دَيِّـنُـونَ دَمِـي

يَـرَوْنَ أَقْـبَـحَ مَـا يَـأْتُونَـهُ حَـسَـنَـا[٢٢]

وكان العتابيّ ينقد المحدّثين في سذاجة المعرفة التي يشيعونها بين العامّة الجاهلة ويسيطرون بها على ضمائرها. وأراد - إثر حوار بينه وبين صديق له - أن يثبت صحّة رأيه في العامّة، فانتصب محدّثا، واجتمع عليه الناس وقال: إنّ الرسول قال من بلغ لسانه أرنبة أنفه لم يدخل النار، وهو كلام اخترعه لتوه حتّى يُري سرعة تصديق العامّة لما يروى لها عن النبيّ، فإذا بالجميع يتسابقون إلى إخراج ألسنتهم وإطالتها ما أمكن ليروا إن كان لهم حظّ في الجنّة. وأصبح مشهدهم مزريا[٢٣]. ورغم أن هذا الخبر فيه الكثير من السخرية والتهكّم فإنّه لا يخلو من أبعاد معرفيّة نقديّة تتعالى عن التوجّه السائد للمعرفة لترسم توجّها آخر يكون العلم فيه نشاطا عقليًا يروم تمثّلا مقنعا للمسائل وفهما قريبا من حقيقة الظواهر في حدود الآفاق المعرفيّة التي يتحرك فيها الفكر البشريّ عصرئذ.

وتبعًا لهذا الاختلاف بين المحدّثين وعلماء الكلام في مفهوم العلم، كان الاختلاف أيضا في صورة العالم ومكانته بالنسبة إلى كلّ من الطرفين. فأشاع خطاب المحدّثين مصطلح "أهل العلم" للدلالة على المشتغلين بالأخبار دون غيرهم، كما فعل الشافعي[٢٤]. أمّا المشتغلون بالكلام، فهم "أهل العقول"[٢٥] أو "أهل الكلام"[٢٦] مع اقتران يكاد يكون مطّرداً بنعوت تهجينيّة ترتقي أحيانًا إلى مستوى العلميّة، وهي " أهل البدع"[٢٧] و"الزنادقة"[٢٨] و"المُحْدِثون"[٢٩] و"الضالّون"[٣٠] و"أهل الكفر"[٣١] و"أهل الأهواء"[٣٢]. ويردّ الجاحظ هذه النعوت التي تُطلق على المتكلّمين بحجّة أنّهم أصحاب التفكير القويم، فيقول: والذين سمّوهم أصحاب أهواءٍ هم المتكلّمون والمصلحون والمستصلحون والمميّزون[٣٣]. وتعتبر آليّة التسمية في الخطاب السائد من أنفذ الوسائل الخطابيّة في محاربة المخالف، باعتبار التطابق بين العلامة اللغويّة ومرجعها في الفكر القديم[٣٤]. وفي هذا الباب أيضا أنشأ المحدّثون علاقة تداع بين علماء الكلام ورموز العصيان والمخالفة للأمر الإلهيّ في الذاكرة الدينيّة، من قبيل "إبليس" و"فرعون" و"هامان" و"قارون". ورواياتهم في هذا الصدد عديدة، فقد ظهر إبليس في المنام لأكثر من محدّث وصرّح لهم أن أعوانه على تضليل الناس هم علماء

الكلام. ومن المفيد أن نقف عند رواية من هذه الروايات العجيبة لنتبيّن بناءها الوظيفيّ ورهانها على التأثير في المتقبّل.

روى المحدّث يحيى بن يوسف الزمّي[٣٥] قال: رأيت ليلة جمعة - ونحن في طريق خراسان - إبليس في المنام، قال: وإذا بدنه ملبّس شعرا، ورأسه إلى أسفل، ورجلاه إلى فوق، وفي بدنه عيون مثل النار. قال: قلت له: من أنت ؟ قال: أنا إبليس. قال قلت له: وأين تريد؟ قال: بشراً بن يحيى رجلاً كان عندنا بمرو يرى رأي المريسيّ. قال: ثم قال: ما من مدينة إلاّ ولي فيها خليفة: قلت من خليفتك بالعراق؟ قال: بشر المريسيّ، دعا الناس إلى ما عجزت عنه. قال: القرآن مخلوق[٣٦]. بُنيت هذه الروايةعلى ثلاثة عناصر لكلّ منها وظيفة محدّدة. العنصر الأوّل هو وصف الشخصيّة، وقد جاء تعريفا لإبليس لدى المتقبّل عن طريق الوصف العجيب، فكلّ ما فيه إمّا معكوس مخالف للمألوف: رأسه إل أسفل ورجلاه إلى فوق، أو مخيف مرعب: في بدنه عيون مثل النار. ولا معنى لأن يكون المقصود بالتنفير منه إبليس لأنّ ذلك غير قابل للترجمة العمليّة، بل المقصود أتباعه علماء الكلام المتعاملون معه -كما جاء في الحوار- وهذا هو الممكن العمليّ والهدف الذي من أجله صيغت هذه الرواية. العنصر الثاني في بنائها هو الحوار، وفيه طرفان، من جهة المحدّث الذي يطرح أسئلة نمطيّة اقترنت في الذاكرة الجمعيّة بمفهوم "إبليس": من هو؟ وماذا يريد؟ وكيف ينجح في الغواية؟ ومن جهة أخرى إبليس الذي قدّم إجابات هي بمثابة اعتراف يؤدّي وظيفة التنبيه إلى بداية انتشار علم الكلام في الحواضر الإسلاميّة مثل بغداد ومرو، وتُضاف إليهما الكوفة والبصرة[٣٧] وغيرهما... وهو ما أجمله إبليس بقوله: ما من مدينة إلاّ ولي فيها خليفة. فالتحذير عندئذ ليس من علماء بأعيانهم، مثل المريسيّ وبشر بن يحيى المذكورَيْن في الرواية، بل هو من توجّه علميّ كامل بدأ يفرض نفسه ويحتل مواقع في ثقافة العصر بطريقة أصبحت تؤرّق علماء الحديث. العنصر الثالث في بناء الرواية هو السجلّ اللغويّ الموظّف والذي يدور حول "إبليس" و"خليفة إبليس" و"خلق القرآن". فقد افتخرإبليس بأتباعه علماء الكلام، لأنّهم أقدر منه على الغواية والتضليل، من ذلك أنّ المريسيّ نجح حيث فشل إبليس، باعتماده مقولة فات إبليس توظيفها، وهي مقولة "خلق القرآن". وهذا تحويل خطير من قبل المحدّث الراوي، لمواقع الصراع الدائر من

تقابل "معرفيّ" تتجادل فيه الوسائل والمناهج، إلى تقابل "عقديّ" للمحدّثين فيه موقع الإيمان والالتزام بطاعة الله، وللمتكلّمين موقع الخروج عن هذه الطاعة وإخراج الناس عنها. وعندما تشيع صورة الصراع بهذه الطريقة يقع تعطيل كلّيّ لأسباب القوّة العلميّة في الخطاب الكلاميّ ويكتسب خطاب المحدّثين عناصر قوّة جديدة ذات طبيعة عقديّة أكسبته إيّاها المعايير الدينيّة الثابتة في كلّ مجتمع كتابيّ.

ومن وراء عناصر التقابل المتعدّدة هذه، تصوغ الرواية المقولة التالية: "علماء الكلام ورثة إبليس"، في مقابل المقولة التي يشيعها المحدّثون عن أنفسهم وهي أنهم "ورثة الأنبياء". وقد جرت حادثة طريفة بين الشافعي والمريسيّ في مجلس لهارون الرشيد مفادها تعريض كلّ واحد منهما بالآخر من حيث المكانة التي يحدّدها له، واللافت للانتباه فيها سخرية المريسيّ ممّا يدّعيه المحدّثون.

قال الرشيد للشافعيّ: ألا تدري من هذا ؟ هذا بشر المريسيّ ؟فقال الشافعيّ للمريسيّ: أدخلك الله أسفل سافلين مع فرعون وهامان وقارون. (وهؤلاء هم رموز أيضا لمخالفة الإرادة الإلهيّة في الذاكرة الدينيّة). فقال المريسي متهكّما: أدخلك الله أعلى عليّين مع محمّد وإبراهيم وموسى[٣٨].

وتقترن بآليّة ربط علماء الكلام برموز الخروج عن الحقّ في خطاب المحدّثين آلية أخرى متعلّقة بها وهي ربط عملهم الثقافي بالبدعة والفتنة ونتائجهما الوخيمة، في مستوى تهديد وحدة المجتمع وتآلف عناصره حول مرجعيّة واحدة، وقد تردّدت هذه المعاني في صيغ مختلفة[٣٩] نورد منها المثال التالي: قارن أحد المحدّثين بين عمل الحجاج بن يوسف في الإضرار بالناس، وما سبّبه - في نظره - علم عمرو بن عبيد، واستنتج أن جناية الحجّاج ألطف بكثير من جناية عمرو بن عبيد، لأنّ الأوّل قتل الناس، والثاني جعل الناس يتقاتلون. قال: لأنا أرجى للحجّاج بن يوسف مني لعمرو ابن عبيد، إنّ الحجّاج بن يوسف إنّما قتل الناس على الدنيا، وإن عمرو بن عبيد أحدث بدعة فقتل الناس بعضهم بعضًا[٤٠]. وسنرى أن هذه البدعة المنسوبة إلى عمرو بن عبيد ليست إلاّ آراء كلاميّة هي من الوجاهة بمكان، ممّا يهدّد المسلّمات التي يدافع عنها خطاب المحدّثين والفقهاء. ولذلك جرّد هؤلاء كلّ الوسائل غير العلميّة للتحامل على عمرو بن عبيد ونظرائه[٤١]: فهم أولاد السبايا، وفي الحديث أنّ الفساد يأتي من أولاد

السبايا[٤٢]، وهم ورثة إبليس - كما رأينا - وغير ذلك من القدح في أشخاصهم قبل علمهم. وذكر أحد الطلبة عمرو بن عبيد في مجلس قتادة، فطفق قتادة يتهجّم عليه ويقدح فيه. ولما سأله الطالب عن مبرّر قدحه " غير العلميّ" أجاب: أو لا تدري أن الرجل إذا ابتدع بدعة فينبغي لها أن تذكر حتّى تُحذر[٤٣]. وذكر الشيء والشخص بهدف التحذير منهما، لابدّ أن يكون مركّزا في انتقاء العناصر الكفيلة بإحداث النفور منهما. فلا يُنظر إلى مشروعيّة هذه العناصر وصحّة نسبتها إليهما، بل يُنظرإلى نجاعة تأديتها لهذه الوظيفة.

وقد كان وراء تهجّم المحدّثين والفقهاء على علماء الكلام وعيٌ بخطورة الخطاب الكلاميّ الناشىء والسائر نحو تشكيل نظام فكريّ يختلف جدّيا عن النظام الذي أرسوه وتكفّلوا بحراسة منطلقاته وشروط استمراره. ويكفي أن تخضع المدوّنة النصيّة الموسّعة التي وقع إعلاؤها لمنطق النقد والمراجعة في المنهج الكلامي ليكون ذلك مؤشرًا لإحداث خلل في التوازن المفروض.

وعلى هذا الأساس كان حضور مصطلح "العقل" في الخطاب الفقهي، بمفهومين مختلفين: المفهوم الأوّل هو العقل بما هو مصدر ممكن للمعرفة - وهو المفهوم الكلاميّ الذي صيغ في مقولة "العقل قبل ورود السمع". وقد نقض الفقهاء هذا المفهوم بالتشكيك في قدرته على بلوغ الحقيقة، ووصفوه بأنّه مجرّد "استحسان وتلذّذ"[٤٤] و"هوى"[٤٥] و"مايسنح في الأوهام"[٤٦] و"ما يخطر على القلب"[٤٧]، و"ما يخطر على البال"[٤٨].

وإذا ما تعلق الأمر بمعطيات من قبيل الهوى والتلذّذ والوهم، فقد نزل النظر الصادر عن العقل والرويّة إلى مستوى النفس التي كانت دائما في الفكر الدينيّ "أمّارة بالسوء" "كثيرة الأهواء" "سهلة الاغترار"، وبالتالي يكون خطؤها وبعدها عن الحقيقة وارديْن إن لم نقل مؤكّديْن.

أمّا المفهوم الثاني للعقل عند المحدّثين والفقهاء، فهو المفهوم الذي يقرّرون وعنه يدافعون، إنّه مفهوم مفرغ من المحتوى المعرفيّ الإبداعيّ والنقديّ ومحصور في مجرّد القدرة على فهم المدوّنة النصيّة واستثمارها، وكان الشافعي أبرز فقيه نجح في صياغة هذا المفهوم وتوضيحه نظريًا وإجرائيًا كما رأينا في القسم الثاني من هذا العمل.

وقد وجدنا الصورة التي وظّفها الشافعيّ في بيان دور العقل ووجوب التوجّه إلى القبلة الواحدة الجامعة بين الجميع، ترتقي إلى مستوى النمطيّة في محاربة الاختلاف الذي يسبّبه مفهوم العقل ودوره عند علماء الكلام. فالتوجّه إلى القبلة هو كناية عن التوجّه الصحيح للعالِم في آرائه ومواقفه، وإصابته الحقّ. بينما التوجّه إلى غير القبلة هو كناية عن الضلال ومجانبة الحقّ. وتكرّرت هذه المعاني في خطابهم بدرجة لافتة للنظر. فقد برّر محدّث عدم الرواية عن عمر بن عبيد وعدم التعامل معه بأنّه رآه في المنام - يوم جمعة - والناس مجتمعون يصلّون نحو القبلة إلاّ هو، فقد كان يصلّي إلى غير القبلة وحده فعلمت أنّه على بدعة، فتركت حديثه[٤٩].

وروى محدّث آخر أنّه رأى صاحب أبي حنيفة أبا يوسف - في المنام - يصلّي إلى غير القبلة[٥٠]. وروى آخر أنّ صاحب أبي حنيفة عمرو بن المحسن القاضي بواسط، عمد إلى تحريف القبلة[٥١]. وفي المقابل كان المحدّثون دائما في هذا الصدد ذوي الاتّجاه الصحيح إلى القبلة. ومن المعاني المتداولة في هذا، الخوارق التي حفّت بمقتل المحدّث الثائر الذي قتل في محنة خلق القرآن، أحمد بن نصر الخزاعي، فعندما نُصب رأسه في باب بغداد كان يتوجّه تلقائيًا إلى القبلة، ويعمد حرّاسه إلى تحريف وجهته لكنّه يعود من جديد ليستقبل الكعبة[٥٢]. ومن الدالّ في هذا الخبر أن تناصر الخوارق رموز حركة الحديث - كما سنرى لاحقا- وأن يكون استقبال الكعبة مؤشرَ صحّة الموقف، حسب المحدّثين.

ولم يقتصر مجال توظيف هذا المعنى على الخطاب الكلاميّ وأعلامه، بل شمل كلّ مخالف للسائد، أيّا كانت مخالفته. فقد خالف مقرئ القراءة المُجمع عليها فرُئي في المنام يصلّي إلى غير القبلة[٥٣]، والإجماع عند المحدّثين حجّة على كلّ شيء لأنّه لا يمكن فيه الخطأ[٥٤].

هكذا يكون معنى إدراك القبلة بحسن توظيف العقل هو المعنى الذي يختزل الائتلاف في كلّ أبعاده، أولها الالتزام بالتوجّه الواحد نحو الحقيقة "الالهيّة" المحدّدة سلفا، ثانيها الالتزام بما تقرّه المجموعة وتتّفق عليه، ثالثها الالتزام بالمرجعيّة النصيّة المقرّرة وعدم السماح للنظر العقليّ بإحداث نشاز فيها.

وتكشف لنا المجادلات التي كانت تدور بين أوائل المتكلّمين والمحدّثين أنّ لغة التخاطب بينهم لم تكن واحدة بالنظر إلى شروط الائتلاف هذه. ففي الوقت الذي يطرح

فيـه المتكلّمـون أسئلة ذات أبعـاد معـرفـيّة تروم الوصول إلى إجابات مقنعة، يجابـهـهم المحدّثون بأنّ تساؤلاتهم ليست مشروعة أصلا، لأنّها فتح لمنافذ معرفيّة لم يعرفها السلف، أي لم ترد في المدوّنة النصيّة المنغلقة. وهذا ماصرّح به أكثر من محدّث، فقد قال الشافعي لبشر المريسيّ: أخبرني عمّا تدعو إليه أكتاب ناطق، أم فرض مفترض أم سنّة قائمة أم وجوب عن السلف البحث فيه والسؤال عنه؟[٥٥] ولمّا أجابه بالنفي، استنتج وضوح خطئه. ويؤكد محدّث آخر أنّه جابه المريسيّ بالحجج نفسها فأفحمه حتّى قام وهو يُضحك منه[٥٦]. ودعمًا لهذا الموقف الرافض لعلم جديد جعل المحدّثون الرسول يتدخّل وينهى عن الخوض فيه بأن ظهر في المنام لأحدهم وقال له: مه، قوم من أمّتي يتطهّرون يقولون كلام ربّي مخلوق وليس بمخلوق لا تكلّمنّ هؤلاء ولا تجالسنّهم، ولا تدع لهم ولا تشهد جنائزهم... عليهم غضب ربّي[٥٧]. ويمثّل هذا الرفض وهذا التحريم آليّة الدفاع الأولى التي يعتمدها خطاب سائد في مواجهته لخطاب جديد مختلف عنه، فقد وصف أحد المحدّثين ما يقوله عمرو بن عبيد مثلا، بأنّه شيء غامض ولهذا السبب رفضه[٥٨]. ويتواصل الإعراض عن هذا الخطاب الكلاميّ، إلى أن يعيد خطاب المحدّثين ترتيب رصيده المعرفيّ والمنهجيّ ويصبح قادراً على المواجهة العلميّة باستعمال لغة تخاطب متقاربة[٥٩].

وقد جمعت رسالة وجّهها أحد المحدّثين إلى بشر المريسيّ ينهاه فيها عن الخوض في القرآن، أبرز الخصائص التي ميّزت الموقف السلفيّ الرافض للخروج عمّا كان، لذلك يهمّنا أن نقف عندها لنتبيّن هذه الخصائص. ونصّ الرسالة هو التالي: عافانا الله وإيّاك من كلّ فتنة، وجعلنا وإيّاك من أهل السنّة والجماعة، فإنّه إن يفعل فأعظم بها من نعمة وإلاّ فهي الهلكة، وليست لأحد على الله بعد المرسلين حجّة. نحن نرى أن الكلام في القرآن بدعة، تشارك فيها السائل والمجيب وتعاطى السائل ما ليس له، وتكلّف المجيب ما ليس عليه، وما أعرف خالقًا إلاّ الله، وما دون الله مخلوق. والقرآن كلام الله، فانته بنفسك وبالمختلفين معك، إلى أسمائه التي سمّاه الله بها تكن من المهتدين، ولا تسمّ القرآن باسم من عندك فتكون من الضالّين"[٦٠]. جاءت الرسالة في بنية استدلاليّة تقارن بين معطيات معرفيّة مؤتلف عليها، وأخرى حادثة هي من قبيل النشاز والاختلاف. ويحسن أن نوضّح هذه البنية المقارنيّة عن طريق الجدول التالي حتّى نتبيّن الغاية التي ترمي إليها.

المعطيات الحاصلـــة:	المعطيات الحادثـــة:
- أهل السنة والجماعة ↓ - مهتـــــدون ↓ - يكتفون بالرسـل حجّة ↓ - تحقيق النعمة	- عالم الكلام والمختلفون معه ↓ - ضـالّـــون ↓ - حجتهم مصدر آخر منافس للرسل ↓ - تحقيق الهلكة

تنتقل المقارنة من مستوى إلى آخر مركّزة على البعد الإيجابيّ للمعطيات الحاصلة التي أقرّها السلف في مقابل البعد السلبيّ للمعطيات المحدثة التي أنشأها المتكلّمون. وعند المستوى الأخير من المقارنة يصبح رفض علم الكلام مبرّراً، بل بمثابة الموقف الوحيد الصائب، لأنّه علم مؤدٍّ إلى "الهلكة".

ويهمّنا في هذا السياق أن نقف عند قضيّة: أن تكون الحجّة الرسل، أو أن يُضافُ إليها مصدرآخر. وهي قضيّة مركزيّة في الصراع الثقافيّ الدائر.

نعلم أنّ أوائل المتكلّمين قد اتّهموا بأنّهم يأخذون معارفهم من مصدر ثقافيّ وافد، وهو الفكر الفلسفيّ. فواصل بن عطاء وأصحابه طالعوا كتب الفلاسفة[٦١]، ورأي الحسن البصريّ في الصفات هو عين مذهب الفلاسفة[٦٢]، ورأي أبي الهذيل العلاّف في مسألة الذات والصفات اقتبسه من الفلاسفة[٦٣]، والنّظام طالع كثيراً من كتب الفلاسفة[٦٤]. وتطول القائمة، ولا يكاد ينجو عالم كلام من تهمة "انتحال " أفكار الفلاسفة[٦٥]. ينبغي التنبيه أوّلاً إلى أنّ المعطيات الحضاريّة - منذ عهد بني أميّة - قد تطوّرت وأصبحت تشهد - وبنسق غير قارّ - دخول الثقافات الأجنبيّة[٦٦]. ومن أولى المحاولات الهادفة إلى ترجمة الكتب الأجنبيّة، محاولة الخليفة الأمويّ خالد بن يزيد بن معاوية الذي سمّي بحكيم آل مروان. فقد أحضر جماعة من فلاسفة اليونان ممّن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصّح بالعربيّة، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان

اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أوّل نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة(٦٧). لكنّ هذا لا يعني أن قضايا علم الكلام ومقولاته وافدة من الخارج ومسقطة على الثقافة الإسلاميّة إسقاطًا. هذا تصوّر أنشأه خطاب المحدّثين في تحامله على الخطاب الكلامي بغاية إدانته وإفقاده مشروعيّة المشاركة في صياغة الاختيارات الثقافيّة الإسلاميّة. وتكتسب مقولة السلف عند المحدّثين – في هذا المستوى إلى جانب بعدها الزمني الماضوي – بعداً آخر لا يقلّ أهميّة، وهو البعد الجغرافيّ القائم على التفريق بين ما هو "متأصّل" وما هو "وافد"، بين ما هو عربيّ وما هو أعجميّ.

وليس اعتباطًا أن يتهجّم المحدّثون على علماء الكلام بأنّهم في معظمهم من أصل غير عربيّ، أي من الموالي أو من "أولاد السبايا" كما قالوا. وبأصلهم الهجين برّروا أخذهم عن الأجانب، الفلاسفة منهم خاصّة. ويمكن أن يكون علماء الكلام قد أفادوا من المناهج المعرفيّة التي بلورها الفلاسفة وبالتالي من بعض التصوّرات والمفاهيم، باعتبار أن المنهج نفسه لا يخلو من خلفية معرفيّة معينة(٦٨). لكنّ الإشكاليّات التي أثارها علماء الكلام، هي إشكاليّات إسلاميّة، شارك في تحديدها إسلام النصّ كما إسلام التاريخ. وسنرى أن إشكالية من قبيل " خلق القرآن " – وخلافًا لكلّ ماقيل حول مصدرها الخارجي(٦٩) – هي إشكاليّة نابعة من الخصوصيّات الداخليّة للفكر والممارسة الإسلاميّين. ولكن كذا وجدنا ـ غالبًا ـ آليّة الخطاب السائد في محاربته لغير المرغوب فيه: يدفعه إلى خارج الحصن، ثم يتّهمه بأنّه يستهدف سكّان الحصن الأصليّين أصحاب الحقّ.

ولا بدّ من الإشارة في هذا الصدد، إلى أنّ المحدّثين قد شكّلوا منذ الخلافة الأمويّة، قوّة ثقافيّة واجتماعيّة متصاعدة، رأينا أهمّ تجليّاتها النظريّة في عمل الشافعيّ الأصوليّ، وسنرى فيما يلي تجليّاتها الاجتماعيّة والسياسيّة.

١ - ٢: هيمنة المحدّثين

لم يكن تأسيس سلطة الحديث تشريعيًا ـ في علم الأصول ـ إلاّ ضربًا من مسايرة توجّه ثقافيّ كامل كانت عوامل كثيرة تدعمه، وهو توجّه تنامت فيه الأدوار العلميّة والاجتماعيّة والسياسيّة لفئة أصبحت تسمّى "أصحابَ الحديث". وقد راهنت هذه الفئة

على كسب الانتشار الاجتماعيّ ـ ومن ثمّة احتلال موقع هام من الجهاز السلطويّ ـ عن طريق نوعيّة المعرفة التي تتداولها. إنّها معرفة مُدرجة ضمن "المقدّس" باعتبار المحدّثين يبلّغون عن الرسول عن الله ما ينبغي على الناس اتّباعه، ثمّ هي معرفة مشكّلة بطريقة تستجيب لمستوى وعي العامّة من حيث محدوديّة التعامل النقديّ مع الأخبار لديها.

يؤكّد المحدّثون بدءاً ـ كما رأينا مع الشافعيّ ـ أنّهم يشتغلون بنصّ مقدّس هو نصّ الحديث الموسّع، وعلى هذا الأساس نسبوا إلى أنفسهم حقّ الوصاية على ثقافة المجتمع وحقّ الاعتراف بعلمهم العلم الأسمى. فتداولوا بعض الأحاديث التي تشرّع للاشتغال بالحديث، بل تفرض ذلك، باعتبار أنّ كلّ ما جاء عن الرسول هو فرض. وممّا جاء عنه أنّ خير الناس من علم وعلّم، وأنّ تحقّق الصلاح مرتبط بالعلم، بينما رَفْع العلم وظهور الجهل من علامات الفساد وأشراط الساعة[٧٠]. كما تداولوا بعض الأقوال التي تؤكّد القيمة المعطاة لعملهم. عن عليّ بن المدينيّ، قال عبد الرحمان بن مهدي: الرجل إلى الحديث أحوج منه إلى الأكل والشرب.[٧١] وكثيرة هي الأخبار التي يتناقلها المحدّثون حول تضحياتهم الجسيمة في سبيل تحصيل العلم – أي الحديث – من قبيل رحيل الواحد منهم في طلب حديث بعينه ومكابدته المشاقّ الكثيرة في سبيل ذلك. فقد رحل جابر بن عبد الله مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد[٧٢]. كما سأل طالب حديث مالكًا عن مسألة وذكر أنّه أرسل فيها من مسيرة ستّة أشهر من المغرب[٧٣]. وما إشاعتهم أخبار تضحياتهم هذه إلاّ بغاية التأكيد لقيمة علمهم، إذ على قدر المطلوب تكون التضحيات التي يبذلها الطالب.

كما أشاع المحدّثون أنّهم وحدهم يمثّلون الإسلام الصحيح إلى درجة أنّهم ماهوا بين المقدّمين منهم وبينه، فقالوا مثلا عن ابن المبارك ـ المحدّث المقدّم في عهد الرشيد ـ: كان ابن المبارك إماما يقتدى به، كان من أثبت الناس في السنّة. إذا رأيت رجلا يغمز ابن المبارك بشيء فاتّهمه على الإسلام.[٧٤] وقالوا الشيء نفسه عن أحمد بن حنبل[٧٥]. فالإسلام من هذا المنطلق هو ما يراه هؤلاء دون غيرهم. وكلّ مخالف لهم يصبح مخالفا للإسلام مطلقا. وفي مجال الاشتغال بالحديث يعتبر هؤلاء أنفسهم معيارا للتمييز بين الصحيح منه والخاطئ. ومن أقوالهم في هذا الصدد ما قاله ابن حنبل عن يحيى ابن معين – قبل المحنة –: كلّ حديث لا يعرفه يحيى بن معين فليس هو بحديث[٧٦].

وعلاوة على هذه المنطلقات المبدئية التي أشاعها المحدّثون، عمدوا إلى " مسرحة" حضورهم الاجتماعيّ بكيفيّة تنبّه إلى اشتغالهم بعلم جليل. وذلك خاصّة في مستوى مجالس الحديث وتراتيبها، سواء من حيث مكان التحديث، أو جلسة الحاضرين، أو كيفيّة طرح الأسئلة، إلى غير ذلك. فقد طُلب من محدّث أن يروي حديثا وهو راكب في الطريق، فرفض وقال: لا أحدّث بحديث رسول الله(ص) وأنا راكب على الطريق، فظلّ طالب الحديث يعدو إلى جانبه إلى أن بلغ داره[٧٧].

ورفض شريك القاضي والمحدّث، أن يحدث ابن الخليفة المهدي طالما لم يستقم في جلسته، إذ كان مستنداً، وقال: إنّ العلم أزيد عند أهله من أن يضيعوه. فجثا ابن الخليفة على ركبتيه ثمّ سأله. فقال شريك: هكذا يطلب العلم[٧٨].

ويمكن أن نجمل مختلف التراتيب في مجالس الأحاديث بالنظر في "كتاب العلم" من صحيح البخاري مثلا[٧٩]، لأنّ المحدّثين - منذ انطلقت حركة الإقبال على الحديث - وهم يتداولون هذه التراتيب ويحافظون عليها خاصّة وأنّهم أوجدوا لها أصولا في الحديث نفسه.

وتكشف نظرة سريعة في عناوين الأبواب، عن هذا الجانب، إذ نجد: باب ذكر العلم والفتيا في المسجد، باب من برك على ركبتيه عند الإمام والمحدّث، باب الإنصات للعلماء، باب من قعد حيث ينتهي له المجلس ومن رأى فرجة في الحلقة فجلس فيها، باب كتابة العلم، باب حفظ العلم، إلى غير ذلك من الأبواب... كما أصبحت لأصحاب الحديث هيئة معيّنة، بها يُعرفون وذلك بحمل الكاغذ[٨٠] والمحبرة[٨١]. ولباسهم يوحي بالتقشّف والزهد، فهم كما وصفهم الخليفة المنصور: الدنسة ثيابهم، المشققة أرجلهم، الطويلة شعورهم، بُرُد الآفاق[٨٢]. وسمّاهم المأمون بأصحاب الخلقان والمحابر[٨٣].

وكان أصحاب الحديث يتمتّعون بالرعاية المعنويّة والماديّة من الخلفاء، كما اشتهر في سياسة المهدي والرشيد والأمين إزاءهم[٨٤]. ويتمتّعون بالرعاية أيضا من أطراف أخرى مثل بعض الموسرين من رعاة العلم ومن المحدّثين أنفسهم. فقد كان ابن المبارك - وهو محدّث وتاجر من مرو- ينفق أمواله على أصحاب الحديث دون غيرهم، ولمّا عوتب على ذلك قال: إنّي أعرف مكان قوم لهم فضل وصدق، طلبوا الحديث فأحسنوا الطلب

للحديث، بحاجة الناس إليهم احتاجوا، فإن تركناهم ضاع علمهم، وإن أعنّاهم بثّوا العلم لأمّة محمّد(ص)، ولا أعلم بعد النبوّة أفضل من بثّ العلم[٨٥]. وكان المحدّث يحيى بن معين ـ وهو ممّن سيمتحنه المأمون لاحقا ـ يبذل لهم الأموال الكثيرة وبسبب ذلك بدّد ثروة طائلة ورثها عن أبيه معين عامل خراج الريّ. وقد حمد له المحدّثون ذلك وتناقلوا فضله عليهم.[٨٦] وعلى غرار يحيى فعل إبراهيم بن إسحاق الحربيّ، فقد أنفق ثروته على طلب الحديث.[٨٧]

ومن أكثر الأمور دلالة على الانتظام الماليّ للمحدّثين نجاحهم في بداية المحنة في تعويض العطاء الرسميّ الذي كان يحصل عليه هذا المحدّث أو ذاك، والذي قطع عمّن رفض الاستجابة لأمر الخليفة المأمون. ونذكر على سبيل المثال المساندة الماليّة التي لقيها أوّل ممتحن وهو عفّان بن مسلم الصفّار[٨٨]. فبمجرّد أن قُطع عنه عطاء الخليفة عقابًا له، قدّم له أصحاب الحديث المقدار نفسه من العطاء وهو ألف درهم، وأكّدوا له أنّ هذا المبلغ سيصله في كلّ شهر. لما رجع إلى داره... دقّ عليه داقّ الباب... ومعه كيس فيه ألف درهم، فقال: يا أبا عثمان ثبّتك الله كما ثبّتّ الدين، وهذا في كلّ شهر[٨٩].

وقد اتّخذ بعض المحدّثين من تقديم الأموال والهدايا وسيلة لإشاعة حسن الذكر والنقل عنهم وعدم القدح فيهم، ومن ثمّة الفوز بمكانة علميّة. فقد كان الحسن بن عمارة يستاء ممّا يقوله فيه الأعمش في مجالسه. فبعث إليه بكسوة. فلما كان بعد ذلك مدحه الأعمش، فقيل له: كنت تذمّه، ثـمّ مدحته؟ فقال: إنّ خيثمة حدّثني عن عبد الله عن رسول الله(ص) قال: إنّ القلوب جُبلت على حبّ من أحسن إليها، وبغض من أساء إليها[٩٠]. وكان القاضي الجراحي ينفق على أصحاب الحديث ويبرّهم، ويبالغ في ذلك، وكانوا في المقابل يسمعون منه وينتخبون عليه. فقال عنهم محدّث سليط اللسان ـ كما وصفه راوي الخبر ـ: سمّاعون للكذب، أكّالون للسحت[٩١]. ودأب بعض المحدّثين على أخذ مقابل ماليّ عن الأحاديث التي يرويها، فكان لا يحدّث ما لم يأخذ. وقد نقده بعضهم في فعله هذا، فروى عمداً وبحضرته الحديث التالي: علّم مجانًا كما عُلّمت مجانًا. فقال له: تعرّضت بي يا أبا عليّ، فردّ عليه: ما تعرّضت بك بل قصدتك.[٩٢]

وسنرى ـ لاحقا ـ كيف سيتّخذ المأمون من النزوع المصلحيّ الماديّ لفئة من المحدّثين سندًا قويًا في مهاجمة حركة الحديث أثناء المحنة.

ولا يمكن أن نفهم النجاح المطّرد الذي تحقّقه الحركة إلاّ بالنظر في الخطاب الحافّ الذي يشيعه المحدّثون عن عملهم وعن أنفسهم، وهو خطاب قويّ التأثير في طلبة العلم وفي العامّة على حدّ السواء. فقد جاء في هذا الخطاب إبراز لمعطيات متعدّدة تكتسب قيمتها من قيمة وظيفتها في ذلك العصر. أوّلها تباهي المحدّث بمن سمع من التابعين لأن ذلك يزيد مرويّاته قيمة ويبعده أكثر فأكثر عن إمكانيّة النقد. من قبيل ما كان سفيان بن عينية يردّده في مجالسه من أنّه كان يصاحب التابعين وهم يقعون في الدرجة الثانية من درجات التفاضل التي رُسمت لمختلف الأجيال على أساس مدى الاقتراب من زمن النبوّة[٩٣]. كان يقول لمجالسيه: ابتليت بمجالستكم بعدما كنت أجالس من جالس أصحاب رسول الله(ص)، من أعظم منّي مصيبة[٩٤]؟ وكان يعتبر أنّ تقدّم المحدّث في "العلم" كفيل بأن يرفعه إلى مصافّ الصحابة. فقد حكم لابن المبارك بدرجة لا تقلّ عن درجة الصحابيّ إلاّ من بعض النواحي، قال عنه: نظرت في أمر الصحابة وأمر ابن المبارك، فما رأيت لهم عليه فضلا إلاّ بصحبتهم النبيّ(ص) وغزوهم معه[٩٥]. و تجعل أحكام من هذا القبيل المحدّث يتمتّع بما ثبت للصحابيّ من توقير وإعلاء أو ما يقرب منه. ثاني المعطيات التي يشيعها المحدّثون عن أنفسهم ويشيعها عنهم العامّة تميّزهم بإتيان الخوارق. فيحيى بن معين تصدق رؤياه[٩٦]. وأبو بكر بن عيّاش تسقيه عين زمزم مرّة عسلا، وأخرى لبنًا، وثالثة ماء[٩٧]. وابن المبارك يمرّ برجل أعمى فيطلب منه أن يدعو له ربّه حتّى يردّ بصره فيفعل، ويستجيب الله لدعائه، فيستعيد الرجل بصره[٩٨]. أمّا الشافعي فقد تنبّأ بالمحنة التي قادها المأمون ضدّ المحدّثين، وعلى وجه الخصوص مصير صاحبه البويطي الذي مات وهو مقيّد في سجن المأمون[٩٩]. ويؤكّد المحدّثون احتكارهم للحقيقة وإبلاغها، وذلك عن طريق معطى خطابي آخر وهو الإلحاح على حسن المآل في الآخرة، فكلّ الجماعة يرضى الله عنها وعن أفعالها ويقدّر لها نهوضها بالسنن فيبوئها من الجنّة أسمى الدرجات. يحيى بن معين - مثلا - أُدخل الجنّة وزوّجه الله من ثلاثمائة حوراء[١٠٠]. وعبد الله بن المبارك بيّن الرسول مآله - عندما ظهر لأحد المحدّثين في المنام - فقال: إنّه مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا[١٠١]. وأبو زرعة أمره الله

أن يلتحق بطبقة المحدّثين في الجنّة[١٠٢]. وقال له إنّ من حفظ السنن من عباده يتبوأ من الجنّة المكان الذي يريد[١٠٣].

ويَبْرُز معطى آخر في خطاب المحدّثين وهو التميّز الكمّي لمادّة علمهم - بالمقارنة مع سائر العلوم - مع ضمان المصداقيّة لهذا الكمّ بوسيلتين: قوّة الحفظ غير المعهودة، وشدّة الحرص على التدوين. فأبو زرعة الرازي يفتخر بقوّة حفظه التي أصبحت تسبّب له مشاكل، إذ يعلق بذهنه كلّ ما يصل إلى سمعه - ولو عرضًا - حتّى أنّه يُجبر على أن يصمّ أذنيه أثناء مروره بسوق بغداد حيث غرف المغنيّات، خشية أن يعي قلبه هذا الغناء[١٠٤]. وقد شهد له أحمد بن حنبل بقدرته على الحفظ فأكّد أنّه يحفظ ستّ مائة ألف حديث من أصل سبع مائة ألف وكسر ممّا صحّ منه[١٠٥]. وفي المقابل، شهد أبو زرعة بأنّ أحمد بن حنبل يحفظ ألف ألف حديث. ولمّا سئل عن كيفيّة علمه بذلك أجاب مؤكدا: ذاكرته فأخذت عليه الأبواب[١٠٦].

ويفتخر المحدّث يزيد بن هارون أنه يحفظ خمسة وعشرين ألف إسناد وأنّه سيّد من روى عن حمّاد بن سلمة[١٠٧]. ولمّا سئل يحيى بن معين عن عدد ما كتب من الحديث، أجاب أنّه كتب بيده هو فقط ستّ مائة ألف. ويتمّ الراوي الكلام بأنّ المحدّثين كتبوا له ستّ مائة ألف وست مائة ألف[١٠٨] حديث. وشهد يحيى بن معين لعلي بن المديني بأنّه من أروى الناس عن يحيى بن سعيد، فقد روى عنه هو وحده عشرة آلاف حديث[١٠٩]، إلى غير ذلك من الأخبار والأرقام... لكنّ كلّ ذلك يفقد دلالته المباشرة من حيث صحّة المقادير المذكورة، لعدّة أسباب: الأوّل أنّ مقدار ما يحفظ المحدّث الواحد غير قارّ، كما هو الشأن مع أبي زرعة، إذ تؤكد رواية على لسانه أنّه يحفظ مائتي ألف حديث، بينما يؤكّد ابن حنبل أنه يحفظ ست مائة ألف حديث. السبب الثاني، عدم التناسق بين الأخبار المتعلّقة بالمحدث الواحد ممّا يكشف عن أنّ بعضها مُشكّل قصداً ليؤدّي وظيفة معيّنة سنراها لاحقا. فأبو زرعة يردّد أنّه يحفظ كلّ ما في كتبه ولم يراجعه منذ خمسين سنة. وعندما يحتكم إليه محدّثان اختلفا في صيغة حديث يضطر إلى الاستنجاد بكتبه هذه ليقول الكلمة الفصل في الموضوع[١١٠]. والسبب الثالث، إقرار بعض المحدّثين أنفسهم بصعوبة الحفظ بالنسبة إلى الحديث الواحد. فكيف إذا ما تعلّق الأمر بمئات الآلاف من الأحاديث. فقد طُلِب من سفيان بن

عيينة أن يعيد حديثا سمعه لتوّه، فتعلّل وقال: سمعت الزهريّ يقول: إعادة الحديث أشدّ من نقل الصخر[111]. واعترف محدّثون آخرون أنّ كثرة أخطاء محدّث كأبي بكر البزّاز عائدة إلى اتّكاله على حفظه[112]. ونبّه آخرون إلى أنّ المحدّث سويد بن سعيد - مثلا - صدوق إذا حدّث من كتبه، أمّا إذا حدّث من حفظه فهو ضعيف ومضطرب ومدلّس[113].

لهذه الأسباب لا يفيدنا الوقوف - في خطاب المحدّثين -عند دلالة الأرقام بالتثبّت في المقادير وتعديلها، بقدر ما يفيدنا الوقوف عند الوظيفة التي تنهض بها المبالغة في هذه الأرقام. إنّها وظيفة تبريريّة للرصيد الضخم من الحديث المتداول بعد، وذلك بإظهاره أمرا معقولا باعتبار القدرة الخارقة للعادة في الحفظ عند المحدّثين. علاوة عن أنّ الخارق للعادة - في أيّ مجال - يمارس سحراً غريبًا على العامّة، خاصّة إذا ما انضاف إليه عنصر آخر هامّ وهو إظهار الصلاح والتقوى. فهذا العنصر يبعد صاحبه عن تهمة الكذب والتزيّد. ومن الطريف أن ينبّه تلميذ لسفيان الثوريّ وهو يحيى بن سعيد القطان إلى ضرورة الاحتراز ممّا يرويه المحدّثون الصلحاء. فقال: ما رأيت الصالحين في شيء أكذب منهم في الحديث[114].

كلّ هذه الجوانب التي يبرزها خطاب المحدّثين تجد لها أحسن التقبل عند العامّة. ويظهر ذلك من خلال النجاح "الجماهيري " لمجالس الحديث، أو من خلال تعظيم العامّة لهذا المحدّث أو ذاك. فقد أصبحت مجالس الحديث مع كثرة من تستقطبهم من طلبة الحديث و من العامّة مّا يعتمد عليه في تعداد فضائل المحدّث واستحقاقه لقب "أمير المؤمنين في الحديث ". واعتناء المحدثين بوصف هذه المجالس لافت للانتباه، الأمر الذي يكشف عن حرصهم على احتكار الوصاية الثقافيّة. وممّا يتناقلونه في خطابهم، أنّ مجلس أبي العبّاس السرّاج بباب الطاق يعدّ ما يقارب بضع عشرة ألف محبرة[115]، وأنّ مجلس عاصم بن عليّ الواسطيّ في بغداد، في مجلس الرصافة يحزر بأكثر من مائة ألف إنسان. ويصفون صعوبة الإملاء في عدد غفير كهذا، وهو وصف أقرب إلى الافتخار بالقدرة على الاستقطاب منه إلى التنبيه إلى الاحتراز ممّا يستفاد "علميًا " في ظروف كالتالية: كان عاصم بن عليّ يجلس على سطح المسقطات وينتشر الناس في الرحبة وما يليها فيعظم الجمع جداً، حتّى سمعته يوما يقول (والحديث للراوي): حدّثنا

الليث بن سعد... ويُستعاد، فأعاد أربع عشرة مرّة، والناس لا يسمعون[116]. ويتحوّل - في حالات كثيرة - تعظيم العامّة للمحدّث من علمه إلى شخصه، لأنها بطبيعة وعيها - سريعة الانزلاق إلى التقديس.

ويورد أحد المحدّثين مقارنة دالّة بين طبيعة علاقة العامّة بحاكمها السياسيّ، وطبيعة علاقتها بحاكمها "الروحي"، من خلال خبر اجتماع الخليفة هارون الرشيد بالمحدث عبد الله بن المبارك: قدم هارون الرشيد أمير المؤمنين الرقة فانجفل الناس خلف عبد الله بن المبارك، وتقطعت النعال، وارتفعت الغبرة. فأشرفت أم ولد لأمير المؤمنين من برج من قصر الخشب. فلمّا رأت الناس قالت ما هذا؟ قالوا: عالم من أهل خراسان قدم الرقة يقال له عبد الله بن المبارك. فقالت " هذا والله الملك ولا ملك هارون الذي يجمع الناس بشرط وأعوان[117]. غير أنّه لابدّ من التنبيه إلى أنّ هارون الرشيد لم يكن يضع سلطة المحدّث على العامّة موضع المنافسة الخطرة لسلطته السياسيّة، بل يضعها موضع التبعيّة والدعم لها. وهو نفسه يشيع عن بعض المحدّثين تسمية سيّد الناس. فقد سأل أحدَهم عن المحدّث سفيان بن عيينة، قائلا: ما فعل سيّد الناس؟ فأجابه: ومن سيّد الناس عندك، أو غيرك؟ فقال: سيّد الناس سفيان بن عيينة[118].

وبلغ تعلق العامّة بالمحدّثين درجة التباهي بكم يحفظون من العلم - أي من الحديث - وأصبحت لغة الأرقام وتوقّد الذاكرة من أبرز الخصال التي تنسب إلى هذا المحدّث أو ذاك، وتؤهّله لأن يكون متبوعًا. فقد حلف أحد العامّة بطلاق زوجته أنّ أبا زرعة الرازي يحفظ مائة ألف حديث، وفي رواية أخرى أنّه يحفظ مائتي ألف حديث. وعندما سئل أبو زرعة إن كان الحالف حنث، أجاب بالنفي وعلق قائلا: أحفظ مائتي ألف حديث كما يحفظ الإنسان "قل هو الله أحد"[119].

وليس هذا الضرب من القضايا في صفوف العامّة إلاّ من قبيل التجاوب الإيجابي مع ما يشيعه المحدّثون، وذلك بتصديقهم وإبعادهم عن شبهات النقد. ولهذا وجدنا أنّ إقبالها على المحدّث أحيانًا لا علاقة له بشروط الانتشار العلميّ. فكم من محدّث نجح في استقطاب الناس رغم نقد نظرائه له. ونذكرفي هذا الصدد المثالين التاليين: يتعلّق الأوّل بأبي بكر بن عياش، فقد ضعّفه ابن حنبل وحكم جازمًا بأنه كثير الخطإ جداً[120].

ونجده - في الوقت نفسه - يفتخر بأنّه انتصب يحدّث الناس خمسين سنة، وعندما توقّف عن ذلك لأنّه ضجر من تكرار المادّة، ألحّوا عليه أن يعود إلى مجالسه[١٢١]. ويتعلّق المثال الثاني بمحدّث آخر وهو أبو بكر السغديّ، كان يضع الأحاديث- باتّفاق زملائه- ولكنّه يجد إقبالا هامّا من العامّة، لأنّه يحسن الاستجابة لمشاغلها. وروى أحد هؤلاء المنكرين عليه الخبر التالي: اجتمع جماعة من الشيوخ وصرنا لننكر عليه، فإذا هو جالس في مجلس يعرف بمسجد النبيّ(ص) وله مجلس، وعنده خلق من كتبة الحديث ومن العامّة. قال: فلمّا بصر بنا من بعيد علم أنّا قد اجتمعنا للإنكار عليه، فقال قبل أن نصل إليه: حدّثنا قتيبة بن سعيد عن أبي لهيعة عن جابر بن عبد الله أنّ رسول الله(ص) قال: القرآن كلام الله غير مخلوق. قال: فوقفنا ولم نجسر أن نقدم عليه خوفا من العامّة، قال: فرجعنا ولم نجسر أن نكلّمه[١٢٢].

والجدير بالملاحظة أنّ هيمنة هذا التوجّه التسليمي الذي رسّخه المحدّثون، قد خلق معياراً عقديّا ناجعا في تبرير رفض الآخر المخالف والتحامل عليه، حتّى وإن كان ذلك خارج الإطار المعرفيّ. ويتمثل هذا المعيار في أنّ مخالفة المتّفق عليه هي مجانبة للحقّ أي كفر وزندقة - وقد وجدنا الجميع- ساسة ومحدّثين وعامّة - يتوسّلون به لدعم الموقف في خلاف ما. فقد عمد الخلفاء إلى تبرير اعتدائهم على علماء الكلام - كما سنرى لاحقا - بأنهّم زنادقة والأمثلة على ذلك كثيرة، نقدّم منها تبرير هارون الرشيد حبسه لثمامة بن أشرس - إثر نكبة البرامكة - بأنّه زنديق[١٢٣]، وتبريره أيضا ملاحقة بشر المريسي بالسبب نفسه[١٢٤]. أمّا بعض المحدّثين فقد عمد إلى معيار الخروج عن الحقّ، للضغط على صاحب النفوذ في سبيل تحقيق مآرب معيّنة. كما حدث بين المحدّث القاضي بجبّل عبد الرحمان بن مسهر والقاضي أبي يوسف والرشيد. فقد علم ابن مسهر أن الخليفة سيمرّ من جبّل متّجها إلى البصرة، فطلب من الأهالي أن يثنوا عليه أمام الخليفة، لكنّهم لم يفعلوا. فتنكّر وتقدّم إلى مجلس الخليفة وأثنى على نفسه قائلا: يا أمير المؤمنين نعم القاضي قاضي جبّل قد عدل فينا وفعل وصنع. وانتبه أبو يوسف إلى تنكّره فضحك وأخبر الرشيد: إنّ المثني على القاضي هو القاضي؛ وكانت النتيجة عكسيّة تمامًا بالنسبة إلى ابن مسهر، فعوض الرضا عنه والترقية المنتظرة عُزِل. والتمس لاحقا من أبي يوسف الصفح ورجاه أن يولّيه قضاء ناحية أخرى لكنّه لم

يفعل. فطفق يشهّر به بين الناس في مجالس حديثه قائلا: حدّثنا مجالد عن الشعبيّ أنّ كنية الدجّال أبو يوسف. وبلغ خبر الحديث أبا يوسف فأرسل إليه: هذه بتلك فحسبك وصر إليّ حتّى أوليك ناحية أخرى. ويقول ابن مسهر: ففعل وأمسكت عنه(١٢٥).

ويعكس تصرّف أبي يوسف - في هذا الرواية - وعيًا بخطورة توظيف الحديث ضدّه سواء في مكانته في البلاط أو عند العامّة، لذلك نفّذ طلب المحدّث رغم تأكّده من كذب الحديث.

وفي مجلس حديث انعقد في بلاط المهديّ، وحضره عشرة محدّثين، حدّث غياث بن ابراهيم الخليفةَ - وهو معروف بحبّه للحمام - بالحديث التالي: لا سبق إلاّ في حافر أو نصل، وزاد فيه أو جناح. فأمر له المهديّ بعشرة آلاف درهم. والملاحظ اتّفاق الحاضرين الضمنيّ على قانون اللعبة، فكلّ واحد منهم يعلم أنّ الزيادة في الحديث بنت ساعتها، ولكن لم يجرؤ أحد على إعلان ذلك وإلاّ سقطت حُرمة المجلس ووظيفته. وما يدلّ على هذا أنّ الخليفة - إثر خروجهم - قال معلّقا على المحدّث غياث بن ابراهيم: أشهد أنّ قفاك قفا كذاب، وإنّما استجلبت ذلك(١٢٦).

ومن طرائف المنصور أنّ محدّثا وهو أزهر السمّان- وكان صديقا له أيّام استتار الدعوة العباسيّة- قد ألحف عليه في السؤال عند تولّيه الخلافة، فأعطاه وطلب منه ألاّ يعود إليه. لكنّ المحدّث عاد بتعلّة كتابة حديث عنه، والحديث فيه اسم من أسماء الله تعالى من سأل الله به لم يردّه ولم يخيّب دعوته. فقال له المنصور: لا ترده فإنّي قد جرّبته فليس هو بمستجاب، وذلك أنّي مذ جئتني أسأل الله به ألا يردك إليّ، وها أنت ترجع(١٢٧). وليس هذا التعليق من المنصور استخفافا بالحديث المذكور ولكنّه لفت لنظر المحدّث إلى أنّه انتبه إلى السبب الحقيقيّ الذي حمله على المجيء إليه.

ومن العامّة أيضا، من أدرك نجاعة توظيف المقدّس، ولكنّه إدراك متفاوت النسب، تعكس الدرجات الدنيا منه أصداء التهميش الثقافيّ الذي تعيشه هذه الشريحة والذي يجعل حضورها في الصراعات الثقافيّة السياسيّة الدائرة حضوراً سلبيًا.

والأخبار حول مواقف العامّة في هذا الصدد متعدّدة نقدّم منها حادثة بين عاميّ والخليفة المهدي، وأخرى بين عاميّ وأحد الولاة. تفيد الأولى أن رجلا، قدم إلى المهديّ

في مجلسه المخصّص للاستماع إلى العامّة، وقدّم إليه نعلا ملفوفة في منديل مدّعيا أنها نعل الرسول. فقبلها وقبّل باطنها ووضعها على عينيه. وأمر للرجل بعشرة آلاف درهم. وبعد انقضاء المجلس قال لجلسائه: أترون أنّي لم أعلم أنّ رسول الله (ص) لم ير النعل هذه فضلا عن أن يكون لبسها؟

ولو كذّبناه، قال للناس: أتيت أمير المؤمنين بنعل رسول الله(ص) فردّها عليّ، وكان من يصدّقه أكثر ممّن يدفع خبره، إذ كان من شأن العامّة الميل إلى أشكالها، والنصرة للضعيف على القويّ وإن كان ظالما، فاشترينا لسانه، وقبلنا هديّته، وصدّقنا قوله، ورأينا الذي فعلناه أنجع وأرجح[١٢٨]. والهامّ في هذه الحادثة هو التعليل الذي قدّمه الخليفة، لأنّه يكشف عن حقيقة السياسة الدينيّة تجاه العامّة، وهي سياسة تحافظ على " المقدّس " وترعاه وتُظهر ذلك، إيمانا بنجاعته في السيطرة على ضمائر الناس.

أمّا الحادثة الثانية، ويرويها عالم الكلام ثمامة بن أشرس، فهي تبيّن جهل العامّة بالمقولات مع وعي بخطورة توظيف المخالفة منها ضدّ الخصم. قال ثمامة: شهدت رجلا وقد قدم خصما إلى بعض الولاة، فقال له (عن غريمه للإيقاع به): أصلحك الله، ناصبيّ، رافضيّ، جهميّ، مشبّه مجبر، قدريّ، يشتم الحجّاج بن الزبير الذي هدم الكعبة على عليّ بن أبي سفيان، ويلعن معاوية بن أبي طالب؟فقال له الوالي: ما أدري ممّا أعجب، من علمك بالأنساب أم من معرفتك بالمقالات؟فقال: أصلحك الله ما خرجت من الكتّاب حتى تعلّمت هذا كلّه؟[١٢٩].

كلّ هذه الظروف والمعطيات – خاصّة منها ما اجتهد المحدّثون في إشاعته - كانت تساهم عمليًّا في انتشار حركة الحديث وهيمنتها بقدر ما تساهم في تضييق منفذ الرؤية المخالفة والتي سيمثّلها علم الكلام. لقد عملت هذه الحركة على كسب مركزي القوّة في المجتمع: أصحاب النفوذ والعامة. بينما ينشأ علم الكلام في عداء مع الطرفين بسبب نزعته العقليّة النقديّة. فبإخضاعه المسلّمات للنظر يثير الطرف الأوّل لأنّه يمسّ بثوابته المرجعيّة، ويثير الطرف الثاني الذي وضع بعدُ – وبفضل المحدّثين – أسوارا على دائرة مقدّساته، فهو يناصب العداء كلّ من اقترب منها. وقد أبدى متكلّم، وهو الجاحظ، ملاحظات دقيقة حول موقع علم الكلام من الثقافة السائدة. فقد اعتبر أنّ من كان عقله ضعيفا ونظره قصيرا ينفر من علم الكلام، وأنّ هذا هو سبيل العوامّ فيه. وعدّ

من يرفض من المثـقـفين - مـثـل المحـدّثين - علم الكلام عـوامّ الخـواصّ. ولذلك حـدّد الأطراف المعادية لهذا العلم، فإذا هي: العوامّ وعوامّ الخواصّ، والملوك[١٣٠].

وقد فسّر التقارب بين أصحاب الحديث والعامّة، بالتقائهم في مرجعيّة السلفيّة والتقليد، بعيداً عن مقتضيات النظر العقلي[١٣١].

ولعلّ أهمّ ما نبّه إليه هذا المتكلّم هو خطورة "تجييش" العامّة، لأن تحركاتها تكون هيّنة إذا لم يكن وراءها مؤطّر، أمّا إذا كان لها رئيس حاذق ومطاع مدبّر وإمام مقلّد، فعند ذلك ينقطع الطمع، ويموت الحقّ ويُقتل المُحق[١٣٢]. وسنرى أن حركة المحدّثين - برِهانها على العامّة ونجاحها في ذلك - احتلّت أقوى المواقع في الصراعات التي ستخوضها.

وليس هذا التصوير للعامّة صادراً عن موقف متكلّم متحامل عليها، بل هو تصوير يعكس حقيقة الحضور "الثقافي" الذي تمثّله، وقد وجدناه يتردّد في نصوص عديدة لمقاتل بن سليمان[١٣٣] ولواصل بن عطاء[١٣٤]، وللمأمون[١٣٥]، ولابن قتيبة[١٣٦]، وللمسعودي[١٣٧]. فمقاتل بن سليمان - أشهر أوائل المفسّرين - يصوّر مدى ابتعاد العامّة عن حقيقة المباحث العلميّة، من خلال الفارق الكبير بين مشاغلها "الفكريّة" ومشاغل العلماء. ويقدّم نماذج من أسئلتها في مجالسه، فهي من قبيل: آدم حين حجّ، من حلق رأسه؟ ومن قبيل: ما لون كلب أصحاب الكهف[١٣٨]؟ وابن قتيبة، ناصر حركة الحديث، يعترف بطريقة غير مباشرة بأنّ مناصرة العامّة لهذا الطرف أو ذاك ليس دليلاً على أنّ ذلك الطرف على حقّ، لأنّ الناس في نظره أسراب طير يتبع بعضها بعضا، ولو ظهر لهم من يدّعي النبوّة مع معرفتهم بأنّ رسول الله (ص) خاتم الأنبياء، أو من يدّعي الربوبيّة، لوجد على ذلك أتباعا وأشياعا[١٣٩]. أمّا المسعودي، فقد أكّد التباين الكبير بين الحقيقة العلميّة" و"الحقيقة العاميّة"، فالناس -عنده- يُنعق بهم فيتبعون، ويصاح بهم فلا يرتدعون، لا ينكرون منكرا، ولا يعرفون معروفا، ولا يبالون أن يلحقوا البارّ بالفاجر والمؤمن بالكافر[١٤٠]. لذلك مثلت محدوديّة الفكر النقدي، بل غيابه، عناصر مساعدة لهيمنة حركة الحديث كما مثلت عناصر معاكسة للفكر الكلاميّ وللمتكلّمين. ولكنّ الحركيّة الثقافيّة التي شهدها الفكر الإسلامي - زمن التأسيس - كانت إطاراً مناسبًا لتطوّر هذا الفكر في أكثر من اتّجاه. بل إنّ الجدل الذي قام بين مختلف الاتّجاهات كان عاملا هامًا في تطويرها، بطريقة أو بأخرى.

١ . ٣ أوائل المتكلّمين والفكر النقديّ:

يُمثّل قسم هامّ من القضايا التي أثارها علم الكلام نقاط تقاطع مع البداهات التي تأسّست عليها حركة الحديث. لذلك نجد حضورا بارزا للمنهج النقديّ في هذه القضايا. وهو حضور دفع بعلم الحديث - على أيدي أصحابه - إلى محاربة علم الكلام عن طريق تحويل نقده الفكريّ للمسلّمات إلى تجرؤ على المقدّس.

ومن أهمّ المسلّمات التي أخضعها المتكلّمون الأوائل للنقد: مسلّمة العدالة المطلقة للصحابة بما هم الحلقة الأساسيّة في نقل الحديث. ومسلّمة قبول الأحاديث إن وُثّق رواتها دون نقد متونها. ثمّ مسلّمة عدم اعتماد المنطلقات العقليّة في فهم النصّ.

يمثل تصوّر الصحابة، نقطة اختلاف جوهرية بين المتكلّمين والمحدّثين. إذ يرفعهم هؤلاء عن عوارض البشريّة وينزّهونهم عن النقد، ويشيعون في هذا المعنى أحاديث كثيرة منها، قال الرسول: إنّ الله اختارني واختار لي أصحابا، واختار لي منهم أصهارا وأنصارا، فمن حفظني فيهم حفظه الله، ومن آذاني فيهم آذاه الله عزّ وجل[١٤١]، بينما يضعهم أولئك - أي المتكلّمون - موضعهم البشريّ التاريخيّ ويذكرون أخطاء البعض منهم ونقائصهم مقابل فضائل البعض الآخر ومزاياه[١٤٢]، لا يعتبرون في ذلك قداسة ما قبليّة ترفعهم فوق مستوى النقد.

وقد رأينا في القسم السابق من هذا العمل مظاهر نقد الخوارج والمعتزلة للصحابة - في إطار مراجعة الحجيّة المطلقة للحديث[١٤٣] -ونضيف إلى ما ذكرنا مواقف بعض المتكلّمين الذين مثّلوا طرفا رئيسياً في الصراع بين حركة الحديث وعلم الكلام، وهوعمرو بن عبيد. فقد أنكر عليه المحدّثون جرأته على نقد الصحابة، من قبيل أن يردّ حديثا عن عثمان بن عفّان في توريثه امرأة عبد الرحمان بعد انقضاء العدّة، وكان تبرير ابن عبيد لرفضه بأنّ عثمان لم يكن صاحب سنّة[١٤٤]. ولعلّه يشير بذلك إلى تجاوزات عثمان في الفترة الثانية من خلافته، والتي تمثّل أخطاء تمنع من اعتبار صاحبها حجّة. كما أنّ موقفه ممّا جدّ بين الصحابة من تلاعن وتقاتل منذ عهد عثمان كان موقفا صارما، ردّ فيه عدالة الجميع، وكان يردّد: والله لوشهد عندي عليّ وعثمان وطلحة والزبير على شراك نعل ما أجزته[١٤٥].

وردّ عمرو أيضا حديثا رواه ثلاثون صحابيًا[١٤٦] - حسب المحدّث المجادل له - لأنّه يتنافى وبعض مقولاته الكلاميّة. فلم يعتبر في موقفه هذا العدد الكبير من الصحابة، وهو الحجّة القاطعة في نظر المحدّثين. ويبدو أنّ هؤلاء قد استغلّوا نقدا وجّهه عمرو بن عبيد إلى حديث منفرد نُقل عن صحابيّ اشتهر بموالاته للأمويّين وخدمة سياستهم، وهو سمرة بن جندب[١٤٧]، فحرّفوا نقده ونقلوه إلى تطاول أخلاقيّ لا مبرّر له، من قبيل " ما نصنع بسمرة، قبّح الله سمرة "، و"فعل الله بسمرة"[١٤٨]. والمرجّح أنّ ما صدر عن عمرو هو مجرّد نقد يوجّه إلى عاديّ البشر. لكنّ إرجاع المميّز إلى العاديّ، والمتفرّد إلى المتشابه، هو في حدّ ذاته جرأة لا تغتفر في نظر المحدّثين.

وقد أفرزت مسلّمة عدالة الصحابة، عند المحدّثين مسلّمة أخرى قريبة منها، وهي أنّ صحّة الحديث من عدالة رواته، لا من معقوليّة المتن وفائدته. وهنا نجد أوائل المتكلّمين ينفردون بعمليّة فكريّة أخضعت فيها متون الأحاديث المتداولة للنقد والمراجعة، مع عرضها على الممكن وغير الممكن، أو المفيد وغير المفيد في مستوى الوظيفة التي تنهض بها.

وقد ردّ علماء الكلام الأوائل رصيداً هامّا من هذه الأحاديث لأنّ في متونها إشكالات معيّنة سنرى نماذج منها.

والجدير بالملاحظة اتّفاق هؤلاء العلماء سواء منهم من نسب إلى المعتزلة أو إلى الخوارج أو إلى أهل السنّة لاحقا، على نقد التضخّم الذي أصاب مدوّنة الحديث. ومن أكثر الأمور دلالة أن نجد نفس المنطلقات النقديّة بين متكلّم معتزليّ وهو النظّام ومتكلّم سنّيّ وهو أبو حنيفة. فقد استند كلّ منهما إلى موقف بعض الصحابة، وأشهرهم عمر، والمتمثّل في الاحتراز من توظيف الحديث لأغراض مختلفة، وأعلن أنّه الموقف الصائب. يقول النظّام: كان عمر(رضه) إذا ولّى أصحاب رسول الله(ص) إلى الأعمال، وشيّعهم قال لهم عند الوداع: أقلّوا الحديث عن رسول الله(ص). ثمّ يعلّق على هذا الموقف فلولا التهمة لما جاز المنع من العلم[١٤٩]. ومفاد التهمة هو توقّع أن يدخل الرواة ما ليس من الحديث في الحديث. ويذكر أبو حنيفة موقف عمر هذا ويضيف إليه موقف عليّ ويشرح حرصهما معًا على تجنّب الرواية عن الرسول، وكيف أنّهما كانا لا يقبلان كثيرا ممّا ينقل إليهما. وكيف أنّ الرسول نفسه حذّر من أنّه سيفشو عنه الكذب لو نقل عنه كما نقل

اليهود عن عيسى. ورغم كلّ هذا فالرواية تزداد كثرة ويخرج منها ما لا يُعرف ولا يعرفه أهل الفقه وما لا يوافق الكتاب ولا السنّة[١٥٠].

وعلاوة على اتّفاق أبي حنيفة والنظّام في نقد تضخّم الحديث نجد اتّفاقا آخر هامّا مع الخوارج في اعتبار التماثل بين الحديث والقرآن معياراً للحكم بصحّة الخبر أو بخطئه. يقول أبو حنيفة ما خالف القرآن فليس عن رسول الله(ص) وإن جاءت به الرواية[١٥١]. ويقول الخوارج إنّ الخبر الذي يُناقض كتاب الله يُقطع بفساده ويُطعن في العامل به[١٥٢]. ومعلوم أن كثيرا من المسلّمات الهامّة المهيمنة سندها الوحيد، الحديث. وهو في شأنها مخالف للقرآن بدرجات متفاوتة، مثل مسلّمة أن الخلافة في قريش دون غيرها من المسلمين، ومسلّمة أن لا خروج على السلطان بالسيف، ومسلّمة محاربة البدع، مع مفهوم محدّد للبدعة، وغير ذلك ممّا سيصبح ممثلا للإسلام الصحيح - كما سنرى في الفصل الأخير من هذا العمل.

وقد كان لتصوّر أبي حنيفة للحديث وللسنّة عامّة، ولفرض اتّباعهما أبعاد نقديّة مختلفة مرتبطة بمرجعيّة كلاميّة واضحة. فهو يخضع متون الأحاديث للنظر العقليّ ويردّها ولا يعمل بها إن لم تكن مقبولة من جهة معقوليّتها أو من جهة تماثلها مع المثل القرآنيّة. كأن يفتي -مثلا - بالخروج على الأئمّة الظلمة، لما في قبول الظلم من تناقض مع مصلحة العباد ومع المقاصد السامية للشريعة. وعندما حاججه محدّث بحديث ينهى فيه الرسول عن الخروج، قال: هذه خرافة[١٥٣]. وذكر له الحديث التالي: الوضوء نصف الإيمان، فعلّق ناقدا: لتتوضّأ مرّتين حتّى تستكمل الإيمان[١٥٤].

واحتجّ عليه أحد المحدّثين - في موضوع البيوع - بحديث: البيّعان بالخيار ما لم يفترقا: فقال: أرأيت إن كانا في سفينة ?أرأيت إن كانا في السجن ?أرأيت إن كانا في سفر ?كيف يفترقان؟[١٥٥] وكان يفتي بأنّه إذا وجب البيع فلا خيار.[١٥٦] وقال في قول الرسول "للفرس سهمان وللرجل سهم": أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن[١٥٧]. وله آراء أخرى كثيرة[١٥٨] مفادها إخضاع متون الأحاديث للنقد، بصرف النظر عن توثيق رواتها.

ويجادل أبو حنيفة مبدأ أنّ كلّ ما ثبت عن الرسول فِعْلُه، ينبغي أن يُتّبع، مستندا في ذلك إلى خصوصيّة ينبغي أن تراعى للرسول من حيث موقعه من الرسالة،

وللظروف المحدّدة التي اقتضت ذلك التصرّف. فقد ثبت مثلا أنّ الرسول أسهم لمن لم يحضر بدراً من الصحابة مثل عثمان بن عفّان وطلحة بن عبيد الله، لكن - كما يقول - لو أنّ إماما من أئمة المسلمين أشرك قوما لم يغزوا مع الجند لم يتسّع ذلك له وكان مسيئا فيه(١٥٩). وثبت أيضا أنّ الرسول وعد من يمنّ على نصيبه من سبي هوزان بأنّ له بكلّ رأس ستّة فرائض من أوّل فيء يصيبه المسلمون، لكن: لو أنّ إماما أمر جنداً أن يدفعوا ما في أيديهم من السبي إلى أصحاب السبي بستّ فرائض كلّ رأس، لم يجز ذلك له ولم ينفّذ ولم يستقم(١٦٠).

وبسبب هذه الآراء، حشر المحدّثون أبا حنيفة في زمرة الراغبين عن التمسّك بالخبر(١٦١). وعمدوا إلى تشويهها بتحويل البعض منها إلى مجرّد عبارات تهجينيّة استفزازيّة، لا تلقى لدى المتقبّل إلاّ النفور والإدانة. وقد جمع بعض أنصار الحديث المتأخّرين، هذه العبارات في فصل عنونوه بـ"ذكر ما حُكي عن أبي حنيفة من مستشنعات الألفاظ والأفعال"(١٦٢). ونورد من هذا الفصل المثال التالي: حدّث أبو اسحاق الفزاري قال سألت أبا حنيفة عن مسألة، فأجاب فيها. فقلت له: إنّه يُروى عن النبيّ(ص) فيه كذا وكذا. فقال: حكّ هذا بذنب خنزير(١٦٣). ونكاد نجزم أن عبارة كهذه لا يمكن أن تصدر عن عالم تميّز برصانة علميّة وحرص على منطق الإقناع. وممّا يؤكّد أنّها من وضع خصومه من المحدّثين انتماؤها إلى نفس السجّل الذي يستعمله هؤلاء في تهجّمهم عليه، من قبيل أنّه من "أولاد السبايا"(١٦٤)، وأنه "أبو جيفة" عوضًا عن "أبي حنيفة"(١٦٥)، وغير ذلك.. يُضاف إلى هذا أنّ كثيرين قد شهدوا له بتسامحه إزاء مخالفيه، فقال عنه ابن المبارك: ما سمعته يغتاب عدواً له قط(١٦٦). وقال سهل ابن مزاحم: كان أبو حنيفة يكثر من قول: من ضاق بنا صدره، فإنّ قلوبنا قد اتّسعت له(١٦٧).

والجدير بالملاحظة التقاء علماء الكلام الأوائل في مبدإ التسامح، فقد أثر الموقف نفسه عن عمرو بن عبيد عندما قال له أحدهم: يا أبا عثمان إنّي لأرحمك ممّا يقول الناس فيك. فقال له: يا ابن أخي أسمعتني أقول فيهم شيئًا؟ قال: لا؟ قال: فإيّاهم فارحم(١٦٨).

وقد جاءت آراء عمرو بن عبيد في مراجعة متون الأحاديث نظيرة لآراء أبي حنيفة. فقد ردّ ما كان غير مقنع منها حتّى وإن وثّقت طرق روايته، واتّفق عدد كبير على

صحته. وأبرز موقف أثر عنه هوموقفه من الأحاديث المثبتة للقضاء والقدر، منها الحديث التالي الذي يتداوله المحدّثون وهو حديث "الصادق والمصدوق" عن الأعمش عن زيد بن وهب عن ابن مسعود. ونصّه: حدّثنا رسول الله(ص) وهو الصادق المصدوق، قال: إنّ أحدكم يُجمعُ في بطن أمّه أربعين يوما نطفةً، ثمّ يكون علقة مثل ذلك ثمّ يكون مضغة مثل ذلك ثمّ يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع، برزقه وأجله وشقيّ أو سعيد. فوالله إنّ أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنّة فيدخلها، وإنّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنّة حتّى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها(١٦٩). وسبب رفض عمرو بن عبيد لهذا الحديث أنّه ينفي حرّيّة الإنسان في اختياره لفعله، وينفي مسؤوليّته عنه ممّا يستتبع عدم مشروعيّة محاسبته لاحقا. فقال في شأنه مؤكّدا أنّ مشروعيّة المعنى من معقوليّته لا من قائله: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذّبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أجبته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله(ص) يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا(١٧٠). ومن الأحاديث التي يردّدها المحدّثون في نبذ الخوارج وتحذير الرسول منهم: يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرميّة، ثمّ لا يعودون فيه حتى يعود السهم على فوقه(١٧١). فقال عمروبن عبيد: إنّه لا يرجع أبداً(١٧٢)، ومفاد ذلك أن الشرط الوارد في الحديث لا معنى له. و"الخلل المعنوي" فيه يجعل صدوره عن الرسول محلّ شكّ. خاصّة وأنّ المحدّثين قد استشهدوا برأيه هذا ليؤكّدوا عدم رجوعه عن نزعته النقديّة تجاه الحديث(١٧٣)، لمّا أشيع عنه هذا الرجوع.

ولأبي حنيفة وبشر المريسيّ والنظّام وغيرهم آراء من هذا القبيل، فقد ردّ أبو حنيفة مثلا حديثا عن القرعة لأنّه يعتبرها قمارا(١٧٤). وتابعه في ذلك المريسي(١٧٥). وردّ النظّام حديث انشقاق القمر لأنّ الوقائع التاريخيّة لم تثبته(١٧٦)، إلى غير ذلك من هذه المواقف التي أثارت أصحاب الحديث.

وقد كان هؤلاء واعين بأنّ المرجعيّة العقليّة التي يستند إليها علماء الكلام هي التي خلقت هذه المواقف وشكّلت خطراً متزايداً على مسلمّاتهم النصيّة. لذلك صادروا

النظر العقليّ، وأمعنوا في ذلك. وخلافا لهم، التزم علماء الكلام به وبما يؤدّي إليه من نتائج، وصدرت عنهم - في هذا الصدد - آراء تشيد بقيمة المعرفة البشريّة، وبجدواها. من هذه الآراء رأي عمرو بن عبيد فيما يقوله واصل بن عطاء فقد قال عنه يوما بعد أن أنهى خطبة أبلغ فيها: ترون لو أنّ ملكا من الملائكة، أو نبيّا من الأنبياء، كان يزيد على هذا[١٧٧]. وفي المعنى نفسه قال أبو حنيفة: لو أدركني النبيّ(ص) وأدركته لأخذ بكثير من قولي، وهل الدين إلاّ الرأي الحسن[١٧٨].

وقد كان المنهج الكلاميّ في هذا الصدد يشكّل فهم النصّ أي القرآن على ضوء الحقيقة العقليّة، فعمرو بن عبيد بعد أن استدلّ عل خلق القرآن، يلتفت إلى الآيات التي يمكن أن تفيد أنّه قديم من قبيل: "بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ"[١٧٩]، ويرفض أن تفهم في حرفيتّها. يقول: لو كانت " تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ[١٨٠]" في اللوح المحفوظ لم يكن لله على العباد حجّة؟[١٨١] والله قد أرسل الرسل مبشّرين وقال: "لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ[١٨٢]. والجدير بالملاحظة أنّ هذه الآية من أكثر الآيات تداولا عصرئذ لأنّها مجاورة سياقيًا ومعنويًا للآية التي كانت محلّ جدل عنيف، في إطار خلق القرآن، وهي "وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً"[١٨٣].

وتعتبر المحاجّة العقليّة في فهم القرآن من أكثر المؤشّرات الفكريّة التي تخوّف منها مؤسّسو سلطة النصّ، فشهّروا بمعتمديها وبأقوالهم في هذا الصدد، مثلما فعلوا مع عمرو بن عبيد، ورووا أنّه قال: يؤتى بي يوم القيامة، فأقام بين يدي الله تعالى، فيقول لي: لم قلت إنّ القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلته. ثمّ تلا هذه الآية: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ"[١٨٤]، حتى فرغ من الآية[١٨٥]. كما اتّهم المحدّث سفيان بن عيينة أبا حنيفة بجرأته على مساءلة النصوص، فقال: ما رأيت أحدا أجرأ على الله من أبي حنيفة[١٨٦]. أمّا بشر المريسيّ وطريقته في فهم القرآن وإفهامه فهي - في نظر المحدّثين - إفساد له. قال أحدهم: مررت في الطريق فإذا بشر المريسيّ والناس عليه مجتمعون، فمرّ يهوديّ فأنا سمعته يقول: لا يفسد عليكم كتابكم كما أفسد أبوه علينا التوراة؟[١٨٧] ويتّضح من هذا الاتّهام أنّ المحدّثين يضعون

النــظر العقـليّ في عـلاقـة تـناقض مع النـصّ - أو بالأحرى - مع قـراءة هم ارتضـوها للنصّ. ويعـمّمـون هذه العـلاقـة على المجـتمعـات الكتـابيّـة في اتّجاه أنّ اعـتـماد العقل يفسد الحقيقة الالهيّـة المودعة في الكتب المنزّلة.

لقد كـان المنهج المعرفيّ الذي التزم به أوائل المتكلّمين، خاصّـة في أبعاده النقديّة المهدّدة لاستقرار المسلّمات، يشكّل لبنات نظام فكريّ مخالف لما يسعى المحدّثون إلى تأسيسه. لذلك جوبهَ بمحاربة من الأطراف السلطويّة في المجتمع، وشـهـد محنةً أحيطت لاحقا بالتعتيم، ربّما لأنها محنة للمختلف، ومن طبائع الأمور في منطق الائـتـلاف أن يُقصى المختلف. ولم تسلّط الأضواء إلاّ على المحنة التي شهدها أصحاب الحديث - في تجربة المأمون - لأنّـهـا محنة فريدة استـهـدفت المؤتلف عليـه، وناصرت المخـتلف. فعمد الخطاب الرسميّ إلى التـشـهـير بهـا و بمن حمّلهم مسؤوليّة ذلك وهم علماء الكلام المعتزلة خاصّة، بعد تبرئة ساحة الخلفاء العباسيّين المعنيّين.

ومن المؤسف أن يسـيـر الدارسـون اليـوم، في نفس الاتّـجـاه الذي رسـمـه الخطاب الرسمي منذ القديم باستعـمـالهم للجـهـاز الاصطلاحيّ والمفاهيميّ الذي استقرّ في هذا الصـدد، فـحـافظوا بذلك على نفس المسلّمات، وإن كـان البعض منهـم يقدّم عـمله على أساس أنّه مسـاءلة للبداهات ورجْع نظر في بعض القضـايا المركزيّة(١٨٨). ولا أدلّ على ذلك من أنّ مـعظم الكتـابات الحـديثـة التي خُـصّـصت للمـحنة(١٨٩) لم تذكـر إلاّ مـحنة أصحاب الحديث في عـصر المأمون. فكـشّـفت بذلك - قـصدت أو لم تقصـد - الحُجُب على المسكوت عنه وهو محنة المتكلّمين الأوائل، وواصلت التشهير بتجربة المأمون.

ولعلّ أبرز مـقولة كـلاميّـة استـقطبت الصراع بين الأطراف المذكـورة، وتحت عنوانها جرت أشهر المحاكمات، هي مقولة خلق القرآن.

M.Hinds , Mihna . EI2 . TVIII, pp 2- 6 –

- D. Sourdel . La politique religieuse du calife abbaside al-Mamun in R.E.I 1962.
TXXX Cahier I. pp 27-48.

الهوامش:

١ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣٠٧.
٢ - الشافعي ، الرسالة ، ص ١٩
٣ - هو تلميذ أبي حنيفة ، احتفظ بفقهه وتنكّر لمواقفه الكلاميّة ، كما سنرى لاحقًا .
٤ - البغداديّ ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦١، وتجاوزت صياغة المحدثين لمفهوم العلم المستوى النظريّ الذي يهمّ المثقفين بدرجة أولى ، إلى مستوى اجتماعيّ عمليّ يكتسب خطورته من توجّهه إلى شرائح واسعة ، أكثر ما يهمّها الترجمة العمليّة للمعنى . فقد أصدر الشافعي فتوى في موضوع الوصيّة ، أخرج بموجبها المتكلّمين من صنف العلماء . وإن تمتّعوا بوصيّة من طرف ما . كما أخرج كتب الكلام من الكتب التي يوصى بها . الرازي ، مناقب الشافعي ، ص ٩٦.
٥ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣١٩.
٦ - المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣١٦.
٧ - المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٢٩٣.
٨ - ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ص ١٦.
٩ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦١.
١٠ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٣٣٢.
١١ - المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ٢٥٣.
١٢ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٩.
١٣ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٩.
١٤ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٣٣٥.
١٥ - المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤١٧، والآية من التوبة ٩/ ٣٢.
١٦ - المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٢٠.
١٧ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ص ٤٠١ -٤٠٢، وابن جريج صنف في الحديث كتابًا أهداه إلى أبي جعفر المنصور ، انظر ص ٤٠٠ من المصدر نفسه .
١٨ - ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، ص ٣.
١٩ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٦ ، ص ٩٧.
٢٠ - J. Van Ess, Al- Nazzam, EI.2. T7. p1060.
٢١ - هو شاعر ومتكلّم ت ٢٢٠هـ . في مرتبة غيلان الدمشقيّ وبشر المريسي . (الملل والنحل ، ج١ ، ص ص ١٤٢ - ١٤٤) له مؤلّفات قيّمة (الجاحظ ، فصل ما بين العداوة والحسد ، الرسائل ، ج١ ، ص٣٥١) عُدّ من المعتزلة (أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج٣ ، ص٨٤) ، اتهمه هارون الرشيد بالزندقة . (R.Blachère, Al-Attabi, EI2, T1, p773).
٢٢ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ٤٨٩ .
٢٣ - الاصفهاني ، الأغاني ، ج ١٣ ، ص ١١٤ .
٢٤ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ص ٢٩٣- ٢٩٤.
٢٥ - المصدر السابق ، ج٧ ص ص ٣١٣-٣١٥ ؛ الرسالة ، ص ٥٠٥.
٢٦ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٢٥٧.
٢٧ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ص ١٧٨- ١٧٩.
٢٨ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦١.
٢٩ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٠.
٣٠ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٢٥٢ ، ص١٨٠ ، ص ١٨٥.
٣١ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٢٤٨.
٣٢ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٨٣، ج١٢ ، ص ١٧٧.

٣٣ - الجاحظ ، فصل من صدر كتابه في خلق القرآن ، الرسائل ، ج٣ ، ص ٢٩٨.
٣٤ - ابن حزم ، الفصل في الملل والنحل ، ج٥ ، ص ٢٧.
٣٥ - هو ابن أبي كريمة ، محدّث أجلّه أبو زرعة الرازي وأحمد بن حنبل . تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ص ١٦٦-١٦٧.
٣٦ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦٤، وانظر حديثا في شدّة الفقيه على الشيطان في المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٤٠٢.
٣٧ - جاء على لسان محدّث أن أكثر أهل البصرة قدريّة ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ٢٠٠.
٣٨ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦٠.
٣٩ - انظر على سبيل المثال كتاب جماع العلم من مؤلّف الأم للشافعي ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ص ٢٨٥-٣٠٤ ؛ وكتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة .
٤٠ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٨٣.
٤١ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٤.
٤٢ - عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ص ١٢٠-١٢١.
٤٣ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١٢ ، ص ١٧٩.
٤٤ - الشافعي ، الرسالة ، ص ٥٠٥.
٤٥ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣١٥.
٤٦ - المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣١٦.
٤٧ - المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٢٩٠.
٤٨ - المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٢٩٠.
٤٩ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٨٣.
٥٠ - المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ٢٥٨.
٥١ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ١٦.
٥٢ - المصدر السابق ، ج٥ ، ص ١٧٩.
٥٣ - المصدر السابقق ، ج٢ ، ص ٢٠٨.
٥٤ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٢٩٣ بينما اعتبر المتكلّمون أن الجماعة يمكن أن تتفق على خطإ ، كما ذهب إلى ذلك النظّام . الخيّاط ، كتاب الانتصار ، ص٩٤ ، ص ١٥٩.
٥٥ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٥٩.
٥٦ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ص ٥٩-٦٠.
٥٧ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ١٧٧.
٥٨ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٥ وانظر موقفَيْ مالك بن أنس وأحمد بن حنبل ، الشبيهين بهذا الموقف ، في الملل والنحل للشهرستاني ، ج١ ، ص ٩٢.
٥٩ - وهذا ما ستقوم به المدرستان الكلاميّتان السنيّتان الأشعريّة والماتريديّة لاحقا .
٦٠ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦٢.
٦١ - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٤٦.
٦٢ - المصدر السابق ، ج١ ، ص ٤٦.
٦٣ - المصدر السابق ، ج١ ، ص ٥٠.
٦٤ - المصدر السابق ، ج١ ، ص ٥٤.
٦٥ - انظر في المصدرنفسه ، ج١ ، ص ص ٦٠، ٧٥، ٧٦، وفي مقالات الإسلاميين للأشعري ، ص ص١٨٢ ، ٣٠٤ ، ص٢١٨ ، ص٢٢٥ ؛ وفي الحيوان للجاحظ ، ج٢ ، ص ص ١٣٤-١٣٥ ؛ وفي المراجع الحديثة ، انظر على سبيل المثال علم الكلام والفلسفة لمقداد عرفة منسيّة ، ص ص ٤١-٦٢.
٦٦ - انظر المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ، ص ص ٢٦-٢٩.
٦٧ - ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٣٨.
٦٨ - عبد المجيد الشرفي ، الإسلام بين الرسالة والتاريخ ، ص ص ١٨٥-١٨٦، وانظر حول نشأة علم الكلام ؛
J. Van Ess, Islam et islamologie européenne. Essai de discours de la méthode.
٦٩ - انظر في هذا على سبيل المثال زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ص ٢٨-٣٥ ، ٨٣-٨٧ ؛ فهمي جدعان ؛ المحنة بحث في جدليّة

الدينيَ والسيّاسيَ في الإسلام ، ص ١٩-٢٥.

٧٠ـ البخاري ، الصحيح ، كتاب العلم ، مجلّد ١ ، ج١ ، ص ٢٨.

٧١ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ١٨٦.

٧٢ـ البخاري ، الصحيح ، كتاب العلم ، مجلّد ١ ، ج١ ، ص ٢٧.

٧٣ـ الشاطبي ، الموافقات على أصول الشريعة ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص ٦٣٤.

٧٤ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ١٦٨.

٧٥ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ١٩٩ ، ٤٢٠.

٧٦ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ١٨٠.

٧٧ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٣٧٠.

٧٨ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨.

٧٩ـ البخاريَ ، الصحيح ، مجلد١ ، جزء١ ، ص ص ٢١-٤٢.

٨٠ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٣ ، ص ١٤٦.

٨١ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ص٧٦ ، ٣٨٤.

٨٢ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٠٩.

٨٣ـ المصدر السابق ، ص ٣٧٦.

٨٤ـ الأخبار في هذا كثيرة ، انظر مثلا ، تاريخ بغداد ج١ ، ص ص ٣٨٥-٣٨٦ ؛ ج٩ ، ص ص٢٥٦ ، ٣٠٥-٣٠٦ ؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي ، ص ص ٣١٤-٣١٨ ، ٣٣٥-٣٣٧.

٨٥ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ١٦٠.

٨٦ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ص ١٧٨-١٨١ .

٨٧ـ المصدر السابق ، ج٦ ، ص ص ٢٨-٢٩.

٨٨ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٢٧١.

٨٩ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ص ٢٧١ - ٢٧٢.

٩٠ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ص ٣٤٦ - ٣٤٧.

٩١ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٣٤٩.

٩٢ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ص ٣٢٥-٣٢٦.

٩٣ـ البخاريَ ، الصحيح ، كتاب أصحاب النبيَ ، مجلّد ٢ ، ج٤ ، ص ص ١٨٨-١٨٩.

٩٤ـ البغداي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ١٩٢.

٩٥ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ١٦٣.

٩٦ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ١٨٥.

٩٧ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ٣٨٠

٩٨ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ١٦٧.

٩٩ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ص ٣٠١-٣٠٢.

١٠٠ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ١٨٧.

١٠١ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ١٦٩.

١٠٢ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٣٣٦.

١٠٣ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٣٣٧.

١٠٤ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ٣٣٢.

١٠٥ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٣٣٢.

١٠٦ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ٤١٩ - ٤٢٠.

١٠٧ـ المصدر السابق ، ج ١٤ ، ص ٣٣٩.

١٠٨ـ المصدر السابق ، ج ١٤ ، ص ١٨٢.

١٠٩ـ المصدر السابق ، ج ١١ ، ص ٤٦١.

١١٠ـ المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ص ٣٣٠-٣٣٢.

١١١ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٦٠ . وأنظر أيضا مواقف الصحابة الذين رفضوا التحديث ، في القسم الثاني من هذا العمل ص ص١٢٧-١٣٠ .
١١٢ - المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٣٣٥ .
١١٣ - المصدر السابق ، ج٩ ، ص ص ٢٢٨- ٢٣١ .
١١٤ - البغدادي ، تاريخ بغداد ج٢ ، ص ٩٨ .
١١٥ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٣٥٣ .
١١٦ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٢٤٨ .
١١٧ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ص ١٥٦- ١٥٧ .
١١٨ - المصدر السابق ، ج٩ ، ص ١٧٩ .
١١٩ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ص ٣٣٤- ٣٣٥ . والآية المذكورة من سورة الإخلاص ، ١١٢ . وهي من قصار السور .
١٢٠ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ٣٧٩ .
١٢١ - المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ٣٧٩ .
١٢٢ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص٣٨٩ ؛ وانظر أيضا في المصدر نفسه ج٣ ، ص ١٧٣ .
١٢٣ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ١٤٨ .
١٢٤ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٤ .
١٢٥ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٢٣٩ .
١٢٦ - السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ١٣٨ .
١٢٧ - المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ص ٤٢٣ - ٤٢٤ .
١٢٨ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٣٩٤ .
١٢٩ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ١٤٦ . وانظر أيضا خبرا واردا في الفهرست لابن النديم يبيّن توظيف بعض المقالات الكلاميّة للتنصل من العقاب ، ص ٢٥٦ .
١٣٠ - انظر رسالة صناعة الكلام ، الرسائل ، ج ٤ ، ص ص ٢٤٧- ٢٤٨ .
١٣١ - رسالة في خلق القرآن ، الرسائل ، ج١ ، ص ٢٨٤ .
١٣٢ - المصدر السابق ، ج١ ، ص ص ٢٨٤- ٢٨٥ .
١٣٣ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ص ١٦٣- ١٦٦ .
١٣٤ - الجاحظ ، رسالة في نفي التشبيه ، الرسائل ، ج١ ، ص ٢٨٣ .
١٣٥ - تاريخ الطبريّ ، مجلد ٥ ، ص ١٨٦ .
١٣٦ - تأويل مختلف الحديث ، ص ١٤ .
١٣٧ - مروج الذهب ، مجلد٢ ، ص ص ٣١- ٣٢ .
١٣٨ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ص ١٦٣- ١٦٦ .
١٣٩ - تأويل مختلف الحديث ، ص ١٤ .
١٤٠ - مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٣٢ .
١٤١ - تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٩٩ . وانظر في هذا الصدد ، كتاب أصحاب النبيّ من صحيح البخاري ، ج٤ ، ص ص ١٨٨ - ٢٢١ ، وقد جُمعت فيه مختلف الأحاديث التي كانت تتداول في فضائل الصحابة .
١٤٢ - انظر إشادة بعض علماء الكلام من المعتزلة بزهد أبي ذرّ الغفاري ، في الفصل في الملل والنحل ، لابن حزم ج٤ ، ص ١٩٧ .
١٤٣ - انظر فصل : نقد سلطة الحديث ، ص ص ١٤٩-١٦٦ .
١٤٤ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٧٦ .
١٤٥ - المصدر السابق ، ج ١٢ ، ص ١٧٨ .
١٤٦ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٧ .
١٤٧ - ابن حجر العسقلاني ، الإصابة في تمييز الصحابة ، ج٣ ، ص ص ١٧٨- ١٧٩ .
١٤٨ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٧٦ .
١٤٩ - الرازي ، المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٥٩ .
١٥٠ - الشافعي ، الأمّ ، مجلّد٤ ، ج٧ ، ص ٣٥٨ .

١٥١ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣٥٨,
١٥٢ ـ الرازي ، المحصول في علم الأصول ، ج٢ ، ص ١٦٣,
١٥٣ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٣٩٨,
١٥٤ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٠٤,
١٥٥ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٠٥,
١٥٦ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٠٧,
١٥٧ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص٤٠٧ ، الشافعي ، الأمّ ، مجلّد٤ ، ج٧ ، ص ٣٥٦,
١٥٨ ـ انظر كتاب الردّ على محمّد بن الحسن في الأمّ للشافعيّ ، مجلّد٤ ، ج٧ ، ص ص٣٢١-٣٩٠,
١٥٩ ـ المصدر السابق ، مجلّد٤ ، ج٧ ، ص ٣٥٧,
١٦٠ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ج٧ ، ص ٣٥٨, وانظر مواقف أخرى صدرت عن الرسول ولم يثر الفقهاء قضيّة اتّباعها وسكتوا تماما عنها ، وهي تهمّ تعدّد الزوجات ، وتمييز الأقارب في بعض المعاملات . سيرة ابن اسحاق ، ص٢٣٧ ؛ سيرة ابن هشام ، ج٢ ، ص ص٢٨١ ، ٣٠٦-٣٠٨ ، ٣١٩-٣١٣ ؛ طبقات ابن سعد ، ج٨ ، ص ص ٣٠-٣٢ ، ٣٩,
١٦١ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٤١٢,
١٦٢ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ص ٣٩٩ - ٤١٣,
١٦٣ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٠١,
١٦٤ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤١٤,
١٦٥ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٣٢,
١٦٦ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٦٣,
١٦٧ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٥٢,
١٦٨ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ص ١٨٥-١٨٦,
١٦٩ ـ البخاري ، الصحيح ، كتاب القدر ، مجلّد٣ ، ج٧ ، ص ٢١٠, وفي معنى هذا الحديث نظم الشافعي أبياتا موضوعها أنّ كلّ شيء مقدّر من الله ويسير حسب مشيئته . انظر مناقب الشافعي للرازي ، ص ١١٣,
١٧٠ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٧٢,
١٧١ ـ فُوق السّهم ، موضع الوتر منه . اللسان ، مجلّد ٢ ، ص ١١٤٧,
١٧٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٧٤,
١٧٣ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٤,
١٧٤ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٠٧,
١٧٥ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٠,
١٧٦ ـ انظر القسم السابق من هذا العمل ، ص ص ١٦٠-١٦٦,
١٧٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص١٧٥ ؛ وفي صياغة القول مبالغة في التحدّي ، نرجّح أنها من تشكيل المحدّثين .
١٧٨ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٠٧,
١٧٩ ـ البروج ، ٨٥/ ٢١-٢٢,
١٨٠ ـ المسد ، ١١١/ ١,
١٨١ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٨٣,
١٨٢ ـ النساء ، ٤/ ١٦٥,
١٨٣ ـ النساء ، ٤/ ١٦٤,
١٨٤ ـ النساء ، ٤/ ٩٣,
١٨٥ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٨٢,
١٨٦ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤١٣,
١٨٧ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦١,
١٨٨ ـ فهمي جدعان ، المحنة ، ص ٥,
١٨٩ ـ انظر على سبيل المثال : فهمي جدعان ، المحنة ، بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام .

٢- محنة المختلف: محنة القول بخلق القرآن

٢ - ١: مقولة خلق القرآن:

تقع هذه الإشكاليّة في نقطة تقاطع بين مستويين من علاقة الإلهي بالبشريّ في النصّ المنزّل. المستوى الأوّل حاضر - مستقبل، يبيّن فيه النصّ نوعيّة السلوك الذي ينبغي على المخاطبين اتّباعه حتى يفوزوا. وتمثّله الأوامر والنواهي، والمستوى الثاني حاضر - ماض، هو إخبار إمّا عن بشر حاضرين - وقت نزول الرسالة - وجملة أعمالهم الخيّرة أو السيّئة وهو ما سُمّي بأسباب النزول، أو عن بشر ماضين - سبقوا نزول الرسالة - وأعمالهم أيضا المحمودة أو المذمومة، وهو ما سُمّي بالقصص القرآني.

وهنا تتّخذ الإشكاليّة الصيغة التالية: هل إنّ زمن الخطاب في النصّ سابق لزمن الخبر، أي إنّ النصّ قديم قدم الاله وكلّ ما ورد الحديث عنه فيه مقدّر وقوعه منذ الأزل ؟ أمّ إنّ زمن الخبر سابق لزمن الخطاب، بمعنى أحدث الله الخطاب، أو خلقه بعد وقوع الخبر، بما هو جملة أفعال البشر وقت النزول وقبله؟ وهذا ما عبّر عنه الجهاز الاصطلاحيّ، المستعمل عصرئذ، وهو القدم، الوجود في اللوح المحفوظ، أمّ الكتاب، من ناحية، ومن أخرى: الخلق، الإحداث، الجعل، الصنع، الكون. قال الأشعريّ ملخّصا رأي المتكلّمين القائلين بخلق القرآن: إنّ القرآن كلام الله سبحانه، وإنّه مخلوق للّه لم يكن ثمّ كان[١].

وعند هذا المستوى تضرب الإشكاليّة بأسباب قويّة في إشكالية أكبر منها، وهي بمثابة الإطار العام: الإنسان والفعل. فهل الإنسان مقدّرة أفعاله، وليس تاريخه - فرداً وجماعة - إلاّ تحقّقا مطّردا لهذا المقدّر مع نفي مطّرد أيضا لمسؤوليّته؟ أم إنّه محدث

لأفعاله باختيار، فتكون مسؤوليّته واضحة الحدود؟ ومعلوم أنّ كلّ إجابة عن هذين السؤالين هي في حقيقتها موقف ثقافيّ سياسيّ محدّد.

ولعلّه من المفيد أن نراجع تصنيف المقولات الكلاميّة الذي استقرّ لاحقًا والذي يضع مقولة خلق القرآن أو قدمه، قضية فرعيّة تتصل إمّا بمبدإ التوحيد عند أهل السنّة، باعتبار العلاقة بين الذات والصفات، أو بمبدإ العدل عند المعتزلة، باعتبار أن القرآن فعل الله وأفعال الله كلّها حسنة، وهو لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه(٢).

فالمرجّح أنّ مقولة خلق القرآن - عند النشأة ولاعتبارات فكريّة وسياسيّة - كانت مبحثا أساسيًا بارزا بالقدر الذي جعلها الميسم الفكريّ الذي يقترن بهذا العالم أو ذاك، كما هو الشأن مع الجعد ابن درهم وعمر المقصوص، وجهم بن صفوان وأبي حنيفة، والمريسي وغيرهم... ومن المؤسف أن لا نجد اليوم النصوص الكلاميّة الأولى لهؤلاء المتكلّمين إلاّ البعض منها - كما هو الشأن مع أبي حنيفة(٣) - أو نبذا منها مجزّأة مشتّة بين المصادر، خاصّة في مصادر الخصوم. لكن من المفيد أن نجد نصوصا عديدة تصوّر - بإطناب أحيانا - ردود الفعل العنيفة التي لقيها هؤلاء المتكلّمون بدعم من السلطة السياسيّة، وبقيادتها أحيانا، وهو ما يساعد على تبيّن نوعيّة المرجعيّة التي تحيل عليها مقولة خلق القرآن ومدى تعارضها مع المرجعيّة السائدة.

لقد تميّزت مقولة خلق القرآن في بدايتها بالترابط مع مقولة نفي القضاء والقدر وإثبات مسؤوليّة الإنسان. وبذلك كانت تسير في اتّجاه معاكس لمقولة الجبر، المقولة التي اعتمدتها السلطة في تبرير سياستها. وقد وجدنا لدى معظم المتكلّمين الأوائل الذين أسّسوا مقولة خلق القرآن آليّة فكريّة متقاربة بدءًا بالنظريّ فيها وصولا إلى الموقف العمليّ. وقد تفيد هذه الآليّة في اختراق التصنيف المذهبي القديم وتقديم مؤشّرات باعثة على إعادة تشكيل الأنظمة الفكريّة التي شهدها الفكر الإسلامي في طور النشأة والتبلور.

تقوم هذه الآليّة أوّلا على الاعتراف بحريّة الإنسان ومسؤوليّته في الوجود. ثانيا، على وضع " النصّ المنزّل " موضعه التاريخي وهو ما عكسته مقولة خلق القرآن. ثالثا، على الموقف النقدي الرافض لسياسة الجور ومبرّراتها الشرعيّة. وسنجد هذه المنطلقات

- بنسب متفاوتة - لدى متكلّمين معتزلة، وخوارج، وسنّيّين، ممّا يسمح بتبيّن معالم محدّدة لنظام فكريّ ابتدأه المتكلّمون، لكنّه لم ينجح النجاح المؤمّل، بسبب ما تعرّض له من مصادرة سواء قبل المأمون، وهو ما سنراه في عنصر محنة القول بخلق القرآن التي استهدفت المتكلّمين، أو بعد انقلاب المتوكّل، وهو ما سنراه في العنصر الأخير من هذا القسم.

سنحاول في مرحلة أولى من دراسة هذا النظام، تبيّن الترابط بين مبدإ حريّة الإنسان في فعله ومقولة خلق القرآن. وفي مرحلة ثانية نتبيّن مستواه العمليّ. تكاد كتب الفرق تتّفق على أنّ أوائل المتكلّمين - أو على الأقلّ معظمهم - قدريّة، وقد زعموا أنّ الناس هم الذين يقدرون على أكسابهم، وأنّه ليس للّه عزّ وجلّ في أكسابهم ولا في أعمالهم صنع وتقدير[٤]. ومن هؤلاء غيلان الدمشقي ومعبد الجهنيّ وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهم...

وممّا أثر عن واصل بن عطاء أنّ الإنسان مسؤول عن أفعاله، وأنّ الله حكيم عادل، لا يجوز أن يُضاف إليه شرّ ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر به، ويحتّم عليهم شيئا ثمّ يجازيهم عليه[٥]. ولمّا كانت هذه هي شروط العدل الإلهي فالإنسان هو الفاعل للخير والشرّ والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله[٦]. ويقول أبو حنيفة في معنى قريب من هذا: إنّ الله لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا. والإيمان والكفر فعل العباد[٧].

ويشرح عمرو بن عبيد حلقة الربط بين العدل الإلهيّ ومقولة خلق القرآن، فيعتبر أنّ الآيات التي تحتوي على ذكر أشخاص أتوا منكرا سواء قبل الرسالة أو زمن نزولها تجعل هؤلاء غير مذنبين إذا كان ذكرهم هذا في اللوح المحفوظ، أي سابقا لفعلهم. وقد رأينا تعليقه على الآيات المخبرة عن أبي لهب[٨] وما أتاه في حقّ الرسول من ناحية، وتوعّد الله إيّاه بالعقاب بسبب أفعاله من ناحية ثانية. وهو تعليق يبرّئ أبا لهب وكلّ مذنب، إذا كان الله هو الذي يقدّر المعاصي سلفا[٩]. وكذا فعل بالنسبة إلى سائر الآيات التي تتوعّد مخالفين بأعيانهم لأوامرالله. ومنها آيات عديدة من سورة المدثّر، من آية: "ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً"[١٠]، إلى آية "سَأُصْلِيهِ سَقَرَ"[١١]، فيها يحاسب، الله

الكافر على أفعاله، من تكذيب للرسول، وردّ لرسالته، ويتوعّده بأشدّ العذاب. فعلّق عليها عمرو: لو كان هذا في أمّ الكتاب ما كان على الوحيد من لوم[١٢]. وعلى هذا الأساس يؤكّد أنّ أفعال الإنسان يأتيها بمحض اختياره، وعليها يُحاسب، وأنّها ليست مقدرة له، تكريسا لمبدإ العدل الإلهيّ. وعلى أساس الترابط بين القول بالقدر والقول بخلق القرآن جاءت تراجم الكثير من علماء القدريّة. فكثيرا ما تردّدت عبارات: "كان قدريّا، ويقول بخلق القرآن"[١٣]. وإلى هذا الرأي ذهب الخوارج، فهم ينفون الجبر ويقولون بخلق القرآن[١٤]. واعتبروا آية "بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ"، دليلا على خلق القرآن لاعلى قدمه، لأنّ وجود الشيء في الشيء من دلائل الحدث وسمات الخلق باتّفاق من الأمة، فكلّ ما عُلم وجوده بعد أن لم يكن وجب حدوثه، وكلّ ما وجب حدوثه فهو مخلوق، بغير شكّ...إذ لا فرق بين المحدث والمخلوق.[١٥] كما قال معظم الخوارج بالقدر خيره وشرّه من العبد، وإثبات الفعل للعبد خلقا وإبداعا[١٦].

أمّا قول أبي حنيفة بخلق القرآن فقد أربك الخطاب السنّيّ لّما أراد أن يقدّم تراثه تقديما خاليا من النشاز، ولذا أنكر كثيرون - قدامى[١٧] ومحدثون[١٨] -أن يكون أبو حنيفة ذهب إلى هذا الرأي، خاصّة بعد تورّط أنصاره في المحنة. ولا يعدو هذا الإنكار أن يكون صورة من صور مصادرة المختلف، دون اعتبار مستنداته الفكريّة القويّة أحيانا.

ويُعتبر كتاب "الفقه الأكبر" لأبي حنيفة مثالا لكيفيّة طرح الإشكاليّة في البداية، أي ربطها بما جاء من إخبار عن أفعال البشر في النصّ.

يميّز أبو حنيفة بين مستويين من الكلام الوارد في القرآن، مستوى هو كلام الله في إطلاقه ليست له مرجعيّة حدثيّة، فهذا قديم، ومستوى آخر هو إخبار عن فعل إنسانٍ ما في الزمان، فهذا مخلوق. يقول: وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وإبليس فإنّ ذلك كلّه كلام الله تعالى إخباراً عنهم. وكلام الله تعالى غير مخلوق، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم[١٩]. ويوضّح العلاقة بين فعل العباد وورود الخبر عنهم في القرآن قائلا: ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة إلاّ بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم[٢٠]. ويشرح

المحقّق السيّد هاشم الندويّ معنى الكتابة بالوصف لا بالحكم، فيقول: هو نفي للجبر في أفعال العباد وإبطال لمذهب الجبريّة[٢١].

وعلاوة على ما كتبه أبو حنيفة، وجدنا شهادات كثيرة تقرّ بأنّه من أوائل المتكلّمين، وأنّ الناس عيال عليه في الكلام، كما شهد الشافعي[٢٢]، وأنّه من القائلين بخلق القرآن، مثل قول تلميذه أبي يوسف: أوّل من قال القرآن مخلوق أبو حنيفة[٢٣]. وقال إسماعيل بن حم[٢٤]. واعتبر ابن قتيبة أنّ أوّل من تكلّم في القرآن جهم وأبو حنيفة[٢٥]. ويبدو أنّ هذا الرأي قد وجد له مناصرين آخرين داخل الفكر السنّي، ولكن في حدود ضيّقة، كما ذكر ذلك الأشعريّ في مقالاته، فابن الماجشون يرى أن بعض القرآن مخلوق وبعضه غير مخلوق، فما كان منه مخلوقا فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفاعيلهم. ورأى آخر أنّ ما كان في القرآن من أمر ونهي فهو مخلوق.[٢٦] ومن الهامّ أن تلتقي مختلف هذه المواقف في زاوية النظر إلى المسألة وفي منطق التحليل، فتصل إلى نتائج متقاربة.

تدور مجمل هذه النتائج حول تحميل الإنسان مسؤوليّة فعله وإبعاد المبرّرات الشرعيّة التي يستند إليها أصحاب مقولة الجبر، وحول تنامي دور البشر في تحسين أوضاعهم واختيار الأصلح للجميع. ومعلوم أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ أساسيّ من جملة المبادئ الخمسة التي يقوم عليها الفكر الاعتزاليّ. وكان الخوارج أوضح مثال في التضحية في سبيل تغيير المنكر، والصبر على الشدائد في سبيل ذلك. وكذا الأمر مع الأعلام السنيّين الذين رأيناهم.

ولمّا كان تحديد مفهوم "المنكر" والإشراف على تغييره، أو عدم تغييره، من الوظائف التي احتكرتها السلطة وأجهزتها، فقد وجدت كلّ هذه الأطراف أنّ لا مناص من محاربة السلطة، وتحوّلت بذلك إلى صفوف المعارضة، إن لم نقل إلى قيادة المعارضة الهادفة إلى تقويم الوضع. وسنرى فيما يلي نماذج من المواقف السياسية للقائلين بخلق القرآن في فترتي الحكم الأموي والحكم العباسي على حدّ السواء - وذلك قبل الحدث "المأموني" (نسبة إلى الخليفة المأمون).

كان أوائل القائلين بخلق القرآن من أشهر معارضي السلطة الأمويّة، من أمثال الجعد بن درهم، وغيلان الدمشقي الذي كان يرى أن الإمامة تصلح في غير قريش؛ وكلٌّ من

كان قائما بالكتاب والسنّة كان مستحقًا لها[٢٧]. وكان الجهم بن صفوان في معارضته للحكم الأمويّ قد خرج بالسيف وانضمّ إلى ثورة الحارث بن سريج ضدّ نصر بن سيّار، وقتل في هذه الثورة (سنة ١٢٨هـ)[٢٨]. وقد خرج الحارث بن سريج منكرا للجور[٢٩]. وتحالف -بشكل استثنائي- مع يزيد بن الوليد الذي كان له نزوع قدريّ، ورفع شعار العدل[٣٠]. ومن الثوابت في ترجمة جهم، أنّه يقول بخلق القرآن ولا يقال إنّ الله لم يزل عالمًا بالأشياء قبل أن تكون[٣١]، والقرآن فعل الله[٣٢]،ونسب إليه كلّ القائلين بخلق القرآن،فقيل "جهميّ" للمفرد و"الجهميّة " للجمع، وأنّه يحمل السلاح ويقاتل السلطان[٣٣].

لكن يثير فكر جهم بن صفوان بعض الإشكاليّات، من حيث التناسق الداخلي بين مقولاته - أو على الأرجح - المقولات المنسوبة إليه، فهو من ناحية اشهر من يقول بخلق القرآن، وقد رأينا ترابط هذه المقولة مع مقولة القدر، ويقول بضرورة تغييرالمنكر بحدّ السيف، لأنّ المنكر حسب هذا التصوّر من فعل البشر وردّه ممكن. ومن ناحية ثانية تنسب إليه مقولة الجبر، ونجد في هذا: هو من الجبريّة الخالصة، ويقول إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار. ويقول: إذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا[٣٤]. إنّ بين هاتين الناحيتين من الطرح النظريّ عدم تناسق. كما أنّ بين المنطلقات النظريّة نفسها وترجمتها العمليّة تناقضا. فكيف يكون العدوّ "العمليّ" لخلفاء بني أميّة، منظّرهم الكبير في "مقولة الجبر"؟ ونعلم أنّ هذه المقولة هي حجر الزاوية في السياسة الدينيّة لبني أميّة ولغيرهم من الخلفاء لاحقا. وكيف نفهم مدى التقارب بين جهم والمعتزلة، إلى حدّ اعتباره منهم عند البعض[٣٥]؟ وذلك بسبب قوله بتعطيل الصفات، ونفي الرؤية، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع[٣٦]. وتثبت بعض الروايات أنّه كان يقول بنفي صفة العلم الأزلي لله، أي إنّ الله يعلم الشيء في حال حدوثه ومحال أن يكون الشيء معلوما وهو معدوم لأنّ الشيء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيُعلم أو يُجهل[٣٧]. فكيف تستقيم هذه الرواية - إن صحّت - مع مقولة الجبر التي تقوم على علم وتقدير مسبقين من الله لأيّ وجود؟

وعلاوة على كلّ ما تقدّم، نجد بعض كتّاب الفرق القدامى[٣٨] يثير قضايا في الفكر"الجهميّ" غير معروفة ويساعد النظر إليها من زوايا محدّدة على الاقتراب من

حقيقة هذا الفكر. من هذه القضايا تعذّر التأكّد من وجود الله عن طريق المعرفة الحسيّة. إذ ترى الفرقة الرابعة المتفرّعة عن الجهميّة، وهي فرقة الزنادقة -كما سمّاها ابن الجوزيّ- أنّه ليس لأحد أن يثبت لنفسه ربّا لأنّ الإثبات لا يكون إلاّ بعد إدراك الحواسّ وما يدرك فليس بإله، وما لا يُدرك لا يثبت(٣٩). ومن القضايا أيضا جحد الرسالات واعتبار الرسل حكّاما -كما تذهب إلى ذلك الفرقة الجهميّة التاسعة التي سُمِّيت بالمغيريّة. ومنها أيضا اعتبار الجنّة والنارلم تخلقا(٤٠).

ينبغي أوّلا فيما يتعلّق بهذه القضايا المنسوبة إلى الجهميّة، التنبيه إلى ضرورة الاحتراز ممّا يمكن أن يؤدّي إليه تعبير الخصم عن آراء خصمه، من تحريف وتشويه مقصودين. فإبراز معنى الإلحاد مثلا في الفكر الجهميّ هو السلاح الناجع لإدانته، على غرار ما حدث مع سائر المتكلّمين الأوائل. ولكنّ ما يهمّنا في هذا السياق هوأنّ إمكانيّة حمل الرأي على الإلحاد ناتجة عن توفّر مؤشّرات عقليّة فيه هي بالنسبة إلى الخصم الذي يدّعي التشبّث بالمرجعيّة النصيّة، تخوم الإلحاد. وبهذا الاعتبار يتعذّر الجمع بين تهمة الإلحاد وتهمة الجبر بمعناه "الأموي" - في الفكر نفسه، أي في فكر جهم بن صفوان.

عند ذاك، ألا يكون مصطلح " الجبر " عند جهم مخالفا في مفهومه المفهوم السائد عصرئذ؟ أي، ألا يكون جهم قد ردّ على أصحاب السلطة حجّتهم، بأنّه إذا كان الله قد قدّر لهم جورهم، فالله أيضا قد قدّر لجهم ولكلّ المعارضين محاربتهم للجور؟ فيتحرّك الجميع - إذاك - تحت نفس الغطاء من الشرعيّة ?في الحقيقة، يحتاج فكر جهم بن صفوان وتجربته السياسيّة إلى دراسة خاصّة مستفيضة، يضيق عنها المجال هنا(٤١).

ومن علماء الكلام الرافضين أيضا للسياسة الأمويّة، محمّد بن راشد القدريّ، وعمرو بن عبيد. فقد كان محمّد بن راشد يرى الخروج على الأئمّة الجورة(٤٢)، وخرج فعلا مع يزيد بن الوليد، المعروف بالناقص والذي يُنسب إلى الاعتزال(٤٣). وقد طلبه - بعد وفاة يزيد الناقص - مروان بن محمّد بدم الخليفة المقتول الوليد بن يزيد(٤٤). كما ساند عمرو بن عبيد(٤٥) خروج هذا الخليفة القدريّ لنقده سياسة الجور الأمويّة. وسانده أيضا جماعة من المعتزلة(٤٦)، ممّا يؤكّد الأبعاد السياسيّة الواضحة لحركة علم الكلام في

نشأتها، بما هي حركة ترفع العقل ومقاصد الشرع السامية في وجه التسلّط المهدّد لمصلحة المجتمع.

وتواصلت - في العهد العبّاسي - مواقف القائلين بخلق القرآن في معارضة السلطة العباسيّة، لأنّها لم تف بما كان يُنتظر منها من تدارك نقائص الحكم الأمويّ.

وأوّل هؤلاء عمرو بن عبيد، فقد كان صديقا للمنصور قبل انتصار الدعوة العباسيّة، لكنّه تحوّل إلى معارض ناقد للتسلّط، رافض لمغريات السلطان، كما يتبيّن من نوعيّة علاقته بالمنصور. كان يسلك معه سلوك الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر، المترفّع عن أعطياته. وفي نصحه له كان يذكّره بسوء مآل الجبّارين الطغاة - كما جاء في القرآن - وممّا قال له: "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ. إِرَمَ ذَاتِ العِمَادِ. التي لَمْ يَخْلَقْ مِثْلُهَا فِي البِلَادِ. وَثَمُودَ الذينَ جَابُوا الصَخْرَ بِالوَادِ. وَفِرْعَونَ ذِي الأَوْتَادِ. الذينَ طَغُوا فِي البِلَادِ. فَأَكْثَرُوا فِيهَا الفَسَادَ. فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ. إِنَ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ"[٤٧]. فآخذه أحد رجال المنصور على شدّة لهجته وانعدام لين النصح عنده، فقال له عمرو متّهما إيّاه: بمثلك ضاع الأمر وانتشر، لا أبالك[٤٨].

كما انتقد عادة الخلفاء في إسباغ الألقاب الدينيّة على أنفسهم وعلى ولاة العهد، في سياستهم الدينية[٤٩] إزاء العامّة إيهامًا لها بأنّ الخليفة يدعمه الله وهو وحده القائم بالحقّ. من ذلك أنّ المنصور قدّم ابنه محمّدا إلى عمرو بن عبيد قائلا: هذا ابني محمّد، وهو المهديّ وليّ العهد. فقال عمرو: والله لقد أسميته اسما ما استحقّه عمله، وألبسته لبوسا ما هو من لبوس الأبرار[٥٠]. لأنّه يعتبر أنّ العمل هو المحدّد لمنزلة الإنسان. وفي الخلافة، يعتبر أنّ الخليفة يكون باختيار من الأمّة في سائر الأعصار[٥١]. ويشترط فيه العدل. وقد قال عن عمر بن عبد العزيز: أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقّها، ولا باستحقاق لها، ثمّ استحقّها بالعدل حين أخذها[٥٢]. وكان يرى الخروج على الأئمّة الظلمة، لكن بشروط، وهي أن تكون قوّة الخارجين موازية أو أكثر من قوّة الحاكم القائم، وإلاّ فالاكتفاء بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٥٣]. وقد وقعت مراسلات بين عمرو بن عبيد ومحمّد بن عبد الله بن حسن (وهو أخو ابراهيم. وثارا معا على المنصور)، وبلغ خبرها إلى المنصور فاستجوبه لمعرفة حقيقة موقفه. فلم يفده بإجابة، عندما قال له - بعد أن رفض آداء اليمين على عدم موالاة

الثائرَيْن -: لئن كذبتك تقيّة، لأحلفنّ لك تقيّة.[٥٤] وتواصل موقف علماء الاعتزال في ثباته على مناهضة الجور، إلى درجة تكفير من لابس السلطان، كما قال بذلك أبو موسى المردار[٥٥]، وتابعه تلميذاه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر.

وخارج الخطّ الاعتزاليّ، يعتبر أبو حنيفة من أشهر المعارضين للخلافة العبّاسيّة القائمة وقد ربطته بالمنصور علاقة توتّر وتضادّ أفضت في النهاية إلى قتله. فقد رفض أبو حنيفة أن يلي القضاء للمنصور - باعتبار علاقة التكامل بين السلطة القائمة ومؤسّسة القضاء[٥٦]. وبرّر رفضه هذا - ودون مواربة - بمعارضته للسياسة المتّبعة. فقد دعا به المنصور يوما من السجن وجدّد طلب توليه القضاء، فجدّد أبو حنيفة رفضه. فقال له: أترغب عمّا نحن فيه؟ قال: أصلح الله الأمير لا أصلح للقضاء. قال له: كذبت، فقال: قد حكم عليّ أمير المؤمنين أنّي لا أصلح للقضاء لأنّه ينسبني إلى الكذب، فإن كنت كاذبا فلا أصلح، وإن كنت صادقا فقد أخبرت أمير المؤمنين أنّي لا أصلح[٥٧]. وفي محاورة أخرى جعل أبو حنيفة مظهرا من مظاهر جور المنصور سببًا كافيا لرفض وظيفة القاضي، فقال له: لك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك فلا أصلح لذلك[٥٨]. وعُذّب بسبب هذا الثبات على الرفض، ضربًا بالسياط[٥٩]. وقد جلب له هذا الموقف لاحقا احترام الكثير من العلماء -النزهاء - فممّا قيل فيه: بذلت الدنيا لأبي حنيفة فلم يردها، وضرب عليها بالسياط فلم يقبلها[٦٠]. وقيل: كان من أعظم الناس أمانة، أراده سلطاننا على أن يتولّى مفاتيح خزائنه أو يضرب ظهره، فاختار عذابهم على عذاب الله[٦١]. وقد كان المنصور حاول إغراءه بالمال، فبذل له ما لا هامّا (عشرة آلاف درهم) فرفضها وعلّل ذلك بقوله: إن قبضتها دخل عليّ في ديني ما أكرهه[٦٢].

وقد دفعت سياسة المنصور الجائرة[٦٥] أبا حنيفة إلى التمرّد عليه وحثّ الناس على ذلك عندما ثار ابراهيم بن عبد الله بن حسن العلوي[٦٦]. فقد كان - في مجالسه - يجهر بالكلام أيّام ابراهيم جهارا شديدا. فقال له أحد الحاضرين: والله ما أنت بمنته حتّى توضع الحبال في أعناقنا[٦٧].

وكان يفتي الناس بالخروج على الأيمّة[٦٨]، الأمر الذي ألّب عليه المحدّثين الموالين للسلطة، فتهجّموا عليه كما سنرى في فصل الموالي.

والجدير بالملاحظة أن تلامذة أبي حنيفة افترقوا في نقطتين: في الاشتغال بعلم الكلام والقول بخلق القرآن، وفي تجويز الخروج على الأيـمة الجورة، فمنهم من ثبت فيهما على مواقفه، ومنهم من تراجع بحكم الصعوبات الكثيرة التي كانت تجابه هذين الرأيين. وقد قام من تراجع منهم - بمساندة من أصحاب الحديث - بعمليّة تهذيب بعديّ لمجمل آرائه، فأنكروا أن يكون قال بهذين الرأيين[٦٩]، ممّا أدّى إلى طمس معالم الاختلاف التي كانت في الفكر السنّيّ نفسه، عندما أُسّست المعايير الفاصلة بين أهل السنّة والجماعة وأهل البدع بجميع أصنافهم. وقد شملت عمليّة التهذيب البعدي هذه مفكّرين كثيرين غير أبي حنيفة، من قبل عبيد الله بن محمّد بن عائشة المشهور بالعيشيّ، وكان قدريًا يقول بخلق القرآن، فنُفي عنه ذلك[٧٠]، ومحمد بن عبد الرحمان بن أبي ذئب الذي كان يميل إلى القدر، فنفى المحدّثون عنه ذلك وعلّلوا "اتّهامه" بالقدر بتسامح تميّز به، حيث لم يكن يطرد القدريّة من مجلسه وكان يكلّمهم[٧١]، واسماعيل بن عليّة الذي كان يقول بخلق القرآن فأنكروا أن يكون فعل وعدّلوه[٧٢]، وغير هؤلاء كثيرون.

ومن علماء الكلام من دفعه جور الخلفاء القرشيّين وحماية العصبيّة القرشيّة لهم إلى صياغة موقف سياسيّ ينظر إلى العصبيّة باعتبار فئويّة المصالح التي تحقّقها من وراء حمايتها لأصحاب السلطة ذوي الانتماء القبليّ القويّ، فتكون بذلك عائقا أمام الحقّ في محاسبتهم وأمام المطالبة بالعدل. ومن الآراء المسجّلة في إطار هذا الموقف رأي يقول بتفضيل إمامة غير القرشي[٧٣]، حتّى وإن أدّى الأمر إلى تقديم النبطيّ على القرشي إذا اجتمعا، بحجّة أنّه أقلّ عددا وأضعف وسيلة فيمكننا خلعه إذا خالف الشريعة[٧٤]. وقد اشتهر بهذا الرأي ضرار بن عمرو وحفص الفرد اللذان ينسبان إلى الإرجاء[٧٥]. وتبدو طرافته في دعم إمكانات متعدّدة للفكر السياسيّ الإسلاميّ، خارج حدود نظريّة العصبيّة التي لم تكن إلاّ ضربًا من التسليم بالأمر الواقع والتشريع له بصياغة القوانين المناسبة.

وقد كان الخوارج - ومنذ فترة مبكّرة - مَنْ وضع لبنات هذا الفكر السياسيّ، عندما نفوا شرط القرشيّة في الإمام وشدّدوا عوضًا عنه على شرط الكفاءة والعدالة. ومن ناحية عمليّة، كان الخوارج أشهر المتمرّدين على الخلافة "القرشيّة" وكانت لهم

ثورات ملحميّة، أفراداً وجماعات[٧٦]، لأنّهم يرون الخروج بالسيف على الإمام الجائر، بل يوجبون ذلك[٧٧]. ويشرح عالم إباضيّ التقابل بين موقفي الخوارج من ناحية وأهل السنّة من ناحية ثانية. فيعتبر أنّ أهل السنّة حظروا مباحا وندبا عندما حرّموا الخروج على السلاطين الجورة وإن ظلموا وضربوا وحرموا وغصبوا، وأنّ الخوارج أوجبوا مباحًا وندبًا. والصواب في نظره أنّ الخروج على السلطان الجائر قربة إلى الله عزّ وجلّ، بل من أعظم القربات، لكن يضع له جملة من الشروط[٧٨].

نخلص من وراء التقارب بين أطراف متعدّدة في مواقفها من تغيير المنكر سياسيًا، إلى أنّ المرجعيّة النظريّة التي تصدر عنها هذه المواقف متجانسة وتقوم على مبادئ ومقولات تربطها علاقات أفقيّة متناظرة: فمبدأ مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله وسّع كثيراً من مجال تحركه في اتّجاه اختيار الأصلح. ومع هذه المسؤوليّة تتناسب مقولة خلق القرآن التي تنفي الوجود المسبق للنصّ، وبالتالي التحديد المسبق لما سيكون عليه الإنسان. وقد كان المنهج المعرفيّ المعتمد في مختلف هذه المقولات الكلاميّة، منهجا يولي النظر العقليّ مكانة متميّزة، لذلك وجد علماء الكلام الأوائل أنفسهم في علاقة تضادّ مع سلطتين سياسيّة ودينيّة تسعيان إلى تأليف الجميع حولهما - بمحاربة عوامل الاختلاف - فكانت محنتهم التي برزت فيها مقولتهم "خلق القرآن" سببًا كافيًا للتنكيل بهم.

٢ - ٢: محنة القائلين بخلق القرآن.

تعتبر مقولة خلق القرآن من أكثر مباحث علم الكلام اتّصالا بالثقافة الدينيّة العالمة والشعبيّة على حدّ السواء، لأنّها تتصّل "بالقرآن" في مستوى من مستويات تمثّله. لذلك كان من السهل أن تحمّل المعاني الكافية بتكفير أصحابها. وقد شهد هؤلاء ملاحقة وتنكيلا اتّخذا من الطرق أبشعها.

وقد رأينا في الفصل السابق المرجعيّة النظريّة لعلماء الكلام، والتي شكّلت لديهم - في الغالب- مواقف نقديّة تجاه الواقع السياسيّ وسنعرض فيما يلي إلى المرجعيّة النظريّة التي يستند إليها أصحاب السلطة والتي اقتضت محاربة القول بخلق القرآن دون هوادة.

يذهب معظم الدارسين اليوم إلى أنّ مقولة الجبر نشأت مع الخلفاء الأمويّن وفي ظلّهم تطوّرت. أمّا الخلفاء العبّاسيّون فكانوا أميل إلى فلسفة المعتزلة[٧٩]. ويبدو هذا التصوّر مجزوءاً، لأنّ فلسفة الجبر في مجتمع كتابيّ له مقدّساته، هي الآليّة المفترضة الناجعة في السيطرة على ضمائر الناس. وهنا يستوي في توظيف هذه الآليّة كلّ أصحاب السلطة الذين احتاجوا إلى توطيد حكمهم وضمان أمنهم بين الرعيّة بمستندات غير مستندات العدل.

فقد وجدنا الخطاب السياسيّ السائد، سواء في عهد بني أميّة أوفي عهد بني العبّاس يردّد مفاهيم واحدة وبمصطلحات متقاربة، نقدّم منها النماذج التالية:

- خطب معاوية على المنبر: أيّها الناس إنّه لا مانع لما أعطى الله ولا معطي لما منع الله، ولا ينفع ذا الجدّ منه الجدّ. ومن يرد الله به خيرا يفقّهه في الدين. ثم قال: سمعت هؤلاء الكلمات (كذا) من رسول الله(ص) على هذه الأعواد[٨٠].

- أمر يزيد بن عبد الملك لما تولّى الخلافة، واليه ابن هبيرة أن يجمع العلماء ويتأكّد من ولائهم له. فجمع ابن هبيرة الحسن البصريّ، والشعبيّ وابن سيرين، وقال لهم: إن يزيد بن عبد الملك خليفة الله استخلفه على عباده وأخذ ميثاقهم بطاعته، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة، وقد ولاّني ما ترون، يكتب إليّ بالأمر من أمره فأنفذه وأقلّده ما تقلّده من ذلك، فما ترون؟[٨١]. فحذّره الحسن البصريّ من مغبّة طاعة السلطان على مناقضة طاعة الله، بينما أقرّه الآخران على ما قال.

- ومن أقوال المنصور في خطبة: أيّها الناس، إنّما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته، وأعطيه بإذنه فقد جعلني الله عليه قفلا، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني[٨٢]. وكما برّر بمقولة الجبر سياسته الماليّة، برّر بها أيضا انفراده بالسلطة وتنكيله بالخارجين عليه مثل قتله عبد الله بن حسن وآل بيته، فأظهرهم -في خطبة له- في صورة الرافضين لإرادة الله وترتيبه العادل للأمور[٨٣]. بل إنّه جعل الرقابة الإلهيّة على الناس رقابة سياسيّة، بموجبها يفضح الله من يعلن نقمته على الخليفة، ومن يُسِرّها أيضا. قال إثر قتل أبي مسلم الخراساني: أيّها الناس لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تسرّوا غشّ الأيمة، فإنّه

لم يُسرّ أحد قطّ منكرةً إلاّ ظهرت في آثار يده، أو فلتات لسانه، وأبداها الله لإمامه، بإعزاز دينه وإعلاء حقه(٨٤).

– وجعل المهديّ منصب الخلافة منصبًا مقدّسا لا يمكن القدح فيمن تولاّه، ماضيًا وحاضراً، مهما كانت سياسته. فقد رفض أن يذكر الوليد بن يزيد الخليفة الماجن، بسوء في مجلسه(٨٥)، لأنّه – كسائر الخلفاء – من اختيار الله. ذُكر الوليد مرّة عند المهديّ، فقال رجل: كان زنديقا، فقال المهدي: مَهْ، خلافة الله عنده أجلّ من أن يجعلها في زنديق(٨٦).

– وقال الرشيد لأحد المحدّثين: عليك بالدعاء لمن ولاّه الله أمرك ومُرْ أصحابك بذلك، وقد أمرت بشيء تفرّقه على أصحابك(٨٧).

ومن الأحاديث التي كانت تُروّج في موازاة مع هذا الخطاب، إنّ الله إذا أراد أن يجعل عبداً للخلافة مسح بيده على جبهته(٨٨). وحديث: من لم يرض بقضاء الله ويؤمن بقدر الله فليلتمس إلها غير الله عزّ وجل(٨٩). وينتمي هذا الضرب من الأحاديث إلى كتاب من الكتب القارّة في مدوّنات المحدّثين هو "كتاب القدر". وتتّضح وظيفته بالنظر إلى مجمل "المعاني" التي يكرّسها(٩٠). من قبيل تجويز استتابة "القدريّة" وامتحانهم، وإن رفضوا الرجوع عن رأيهم عُرضوا على السيف.

وأنّ الصحابة آمنوا بالقضاء والقدر ولا تجوز مخالفتهم. ومن قصص الخلق: أنّ الله خلق آدم ثمّ خلق منه صنفا من البشر موجّها إلى النار، وخلق منه صنفا آخر موجّها إلى الجنّة(٩١).

ولقد حرص الخلفاء في العهد الأمويّ وفي العهد العبّاسي على حراسة هذا الصنف من الأحاديث والحرص على إشاعته وتحويله إلى مسلّمات. ولنا في الحدث التالي كشف عن عدم تسامحهم مع من يطرح بشأنها تساؤلا، ولو كان معقولا.

في أحد مجالس الحديث التي كان يعقدها الرشيد في قصره – كسائر الخلفاء - والتي تحاط بالعناية والتوقير، روى المحدّث محمّد بن خازم الحديث التالي، وهو في محاربة القدريّة: تحاجّ آدم وموسى، فحجّ آدم موسى. قال موسى: أنت آدم الذي أغويت الناس وأخرجتهم من الجنّة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي أعطاه الله علم كلّ شيء واصطفاه على الناس برسالته؟ قال: نعم. قال: أفتلومني على أمر قد قدّر عليّ

قبل أن أخلق؟[٩٢] فبادر عمّ الرشيد وسأل المحدّث: يا محمّد أين التقيا؟ (أي آدم وموسى) ولم يردّ المحدّث، بل تكفّل بالردّ وباتّخاذ الإجراء اللازم، "السائس". فقد غضب الرشيد، واستجوب عمّه لمعرفة من طرح إليه هذا السؤال لأنّه لم يَبْدُ له بريئا. وأمر به إلى السجن. ولمّا تأكّد لديه لاحقا أن سؤال عمّه ليس عن سابق "الإضمار والترصّد" ولم يكن بتنسيق مع "علماء كلام" معيّنين سمّاهم "ملاحدة"، أخرجه من السجن وتعلّل قائلا: إنّما توهّمت أنّه طرح إليه بعض الملحدين هذا الكلام الذي خرج منه فيدلّني عليهم فأستبيحهم، وإلاّ فأنا على يقين أنّ القرشيّ لا يتزندق[٩٣]. وقد ماهى الرشيد بين القول بالقدر والإلحاد، على أساس أنّ القول بالقدر يجوّز إخراج بعض أفعال العباد لإثبات قدر الله، فإذا جاز أن يخرج البعض جاز أن يخرج الكل[٩٤]. ومعلوم أنّ خروج الكلّ يعني - في منطق الفلسفة السياسيّة الدينيّة التي يشيعها الخطاب السلطويّ - فقدان المسلّمة التالية: عدم مجادلة اختيارات الحاضر، لأنّها لم تحدّد الآن وهنا، بل حدّدت في الماضي ومن قبل إرادة لا تُسأل عمّا تفعل، هي إرادة الله.

ومن هذا أيضا الاستناد القويّ للخطاب السلطويّ على الحديث لأنّه وليد إرادة الرسول وإرادة الرسول من إرادة الله. فالمنصور -على سبيل المثال- كان يأمر المحدّثين بإشاعة أحاديث بعينها، و يقوم بمتابعة مدى تنفيذهم لهذا الأمر، قال أحد المحدثّين: قال المنصور يومًا - ونحن جلوس عنده -: أتذكرون رؤيا كنت رأيتها ونحن بالشراء؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين ما نذكرها. فغضب من ذلك وقال: كان ينبغي لكم أن تثبتوها في ألواح الذهب وتعلّقوها في أعناق الصبيان[٩٥]. وتتمثّل هذه الرؤيا في عقد الرسول الخلافة للمنصور، في إطار محدّد ذي عناصر دالّة: المكان هو الكعبة[٩٦]، الموصي بالخلافة هو الرسول، الشهود هم الصحابة، الموصى له هو المنصور دون بقيّة الفروع القرشيّة التي كانت حاضرة وأبرزها الفرع الطالبي[٩٧].

وقد نجح هذا الخطاب في الانتشار اجتماعيّا، إلى درجة أن أحدهم سمّاه "بكلام العامّة" في مقابل "كلام الخاصّة" أي العارفين بحقيقة هذا الخطاب. وقد جاء هذا الاصطلاح على لسان جعفر - ابن الخليفة المنصور- ليكشف من ورائه عمّا يبرّره به الساسة من أخطائهم. فقد قتل أبوه المنصور مؤدّبه "الفضيل بن عمران" دون جناية

ارتكبها، وكان جعفر معجبا به سلوكًا وعلمًا، فنقم على أبيه فعلته، وأراد أن يدينه شرعًا. فسأل أحد العلماء عن حكم قتل أمير المؤمنين لرجل عفيف ديّن مسلم بلا جرم ولا جناية؛ فأجاب العالم إجابة حذرة: هو أمير المؤمنين يفعل ما يشاء، وهو أعلم بما يصنع. فغضب جعفر وشتمه لتملّقه، وقال له: أكلّمك بكلام الخاصّة وتكلّمني بكلام العامّة ?عند ذاك قدّم العالم "كلام الخاصّة" فإذا هو تصريح بجملة الجرائم التي ارتكبها الخليفة، قال: أبوك إنّما يُسأل عن فضيل، ومتى يُسأل عنه وقد قتل عبد الله بن عبد الله بن عليّ، وقد قتل عبد اللّه بن الحسن وغيره من أولاد رسول الله(ص) ظُلمًا، وقتل أهل الدنيا ممّن لا يُحصى ولا يعد(٩٨) ?

على ضوء هذه المرجعيّة التي يستند إليها الخطاب السلطويّ يمكن أن نفهم دواعي التنكيل بالقائلين بحريّة الإنسان في فعله وبالقائلين بخلق القرآن، لما بين المقولتين من تقارب كما رأينا.

وقد كان هذا التنكيل بالتمثيل والقتل والنفي، كما تثبت ذلك كتب التاريخ وكتب الفرق. وقائمة العلماء الذين سُلّط عليهم هذا التنكيل طويلة تمتدّ من العهد الأموي إلى العهد العباسي، بدءاً بقتل عمر المقصوص(٩٩) ومعبد الجهني(١٠٠)، حوالي سنة ثمانين للهجرة، وصولا إلى استتابة اسماعيل بن عليّة في عهد الأمين، مباشرة قبل تولّي المأمون، واستتابة المريسيّ في عهد ابراهيم بن المهدي، الخليفة المنصّب في بغداد بعد خلع المأمون. وفيما بين هؤلاء وأولئك، سنقف عند نماذج من العلماء الذين تعرّضوا للاستتابة وللتعذيب والقتل.

يتعلّق النموذج الأوّل بالجعد بن درهم، فقد قتله خالد بن عبد الله القسريّ شرّ قتلة - بأمر من هشام بن عبد الملك (١٠٥هـ - ١٢٥ هـ) -إذ ذبحه في عيد الإضحى، بعد أن ألقى خطبة ختمها بما يلي: من كان منكم يريد أن يضحّي فلينطلق فليضحّ فبارك الله له في أضحيته، فإني مضحّ بالجعد بن درهم زعم أنّ الله لم يكلّم موسى تكليما، ولم يتّخذ ابراهيم خليلا، سبحان الله عمّا يقول الجعد علّوا كبيرا(١٠١).

كما قتل خالد بن عبد القسريّ المغيرة بن سعد العجلي لأنّه اشتهر بمقولة خلق القرآن وقد ظلّ يلاحقه إلى أن ظفر به(١٠٢). وفي فترة حكم هشام بن عبد الملك، أيضا، عُذّب غيلان الدمشقيّ بقطع يديه ورجليه، ثمّ قتل(١٠٣). وكان سبب التمثيل به أنّ أمره

قد تعاظم بين العامّة وانتشرت مقولاته في أنّ الخير والشرّ من الإنسان، وفي أنّ الخلافة لمن كان قائما بالكتاب والسنّة ولوكان غير قرشي[١٠٤]. وكان غيلان - عموما - *على مذهب المعتزلة يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي*[١٠٥]. *ولقي صالح بن سويد المصير نفسه الذي لقيه غيلان، بسبب قدريّته، أمّا* أبو المغيرة عمر بن شراحيل العنسي *فقد نُفي*[١٠٦]. *وتتعدّد الأسماء والمصير واحد أو* متشابه، والسبب واحد وهو مخالفة خطاب السلطة.

ولئن تواصلت - في العهد العباسي - سياسة التنكيل بالقائلين بخلق القرآن خاصّة وبالمخالفين للسائد عامّة، فإنّها تأثرت بمعطيات جديدة تمثلت في تزايد الحواضر الثقافيّة وتطوّرها، وبالتالي ثراء المشاغل الفكريّة وتنوّعها بتنوّع الروافد. لذلك سنجد مصطلح "الزندقة" يحتل موقعا بارزا في الخطاب السائد، ويكاد يكون ملازما لكلّ عمليّة محاكمة أو "استتابة" تشمل العلماء المكفّرين.

ومن الزندقة ما كان فعلا خلافًا للمنظومة الفكريّة الإسلاميّة وخروجا عنها. وهذا ليس بغريب في مجتمع يتكوّن من خليط من الأجناس والديانات والثقافات، يمثل فيه عدم التجانس العرقيّ والمذهبيّ - في ظلّ رداءة الأوضاع - أرضا خصبة لإعلان العصيان المذهبيّ السياسيّ، الذي من أشكاله مهاجمة الدين الرسمي للدولة. في هذا الإطار، تعدّدت حركات ادّعاء النبوّة المصحوبة بالتمرّد على السلطة، ونجد في كتب التاريخ عناوين من قبيل: "رجل يدّعي النبوّة" "رجل يدّعي أنه ابراهيم الخليل"[١٠٧]. ومن طريف ما جدّ في هذا الصدد حادثة متنبٍّ مع المهديّ، أمسكه الأعوان قبل استشراء أمره، وجيء به إلى الخليفة. فقال له: أنت نبيّ؟ قال: نعم. قال: وإلى من بعثت ؟ قال: وتركتموني أذهب إلى من بعثت إليه وُجّهت بالغداة فأخذتموني بالعشيّ، ووضعتموني في الحبس؟[١٠٨].

ولئن كان من السهل على السلطة محاربة هذا الصنف من الزنادقة، لأنّهم يقعون خارج المنظومة الاجتماعيّة للإسلام ولا يمثّلون كبير خطر، فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى العلماء المخالفين لها والنابعين من داخل المنظومة. فعمدت إلى مماهاتهم مع الصنف السابق من الزنادقة وسمّتهم الاسم نفسه. ومن الطريف أن نجد من حين إلى آخر شهادات مختلفة ومن أطراف غير معارضة، تنبّه إلى هذا الخلط وتجنّيه على العلماء.

من ذلك أنّ المهديّ قتل صالح بن عبد القدّوس بتهمة الزندقة، وهو شاعر حكيم، وعالم كلام كانت له مناظرات مع أبي هذيل العلاّف،(١٠٩) وجاءت الروايات لتبرّئه ممّا رماه به الخليفة، فقد رئي في المنام - بعد قتله - مستبشرا لأنّ الله الذي لا تخفى عليه خافية علم براءته(١١٠). وعندما سجن الرشيد ثمامة بن أشرس إثر نكبة البرامكة(١١١)، أشاع عنه أنّه زنديق. وقد تعاطف معه حارس السجن -وكان رجلا ديّنا - فعلّق قائلا: قد قيل لي إنّك زنديق ولم أقبل(١١٢). وألقي القبض على جماعة من الصوفيّة واتّهموا بالزندقة، ودفعهم الخليفة إلى القاضي لينظر في أمرهم. وبعد المحاكمة والمجادلة، يصرّح القاضي رافضا نسبة الزندقة إليهم: إن كان هؤلاء القوم زنادقة فليس في الأرض موحّد(١١٣).

إلاّ أنّ هذه المواقف التي تعكس وعيا بالخلط المقصود بين "الزنادقة "والعلماء المخالفين للسلطة قليلة. ولا يمكن أن تقوم دليلا على محدوديّة النجاح الذي حققه الخطاب السائد من حيث تشكيل "الحقائق " بالطريقة المناسبة، بل على العكس من ذلك، تحوّل مصطلح "زندقة " إلى وسيلة خطابيّة جدّ فعّالة، خاصّة إزاء متقبّل مثل "عوامّ الخواصّ" من العلماء، و"العوامّ" - على حدّ عبارة الجاحظ. وقد كان لخطاب المحدّثين دور في تركيز هذه الفعاليّة، وذلك بمحاصرة كلّ من تلصق به هذه التهمة، أومتعلّقاتها، بأحكام التكفير وفتاوى "الاستتابة"(١١٤). فمالك بن أنس يصدر فتوى: من يقول القرآن مخلوق كافرُ زنديق خذوه، فاقتلوه(١١٥). وقال الشافعيّ: حكمي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويُحملوا على الإبل منكّسين ويُطاف بهم في العشائر والقبائل ويُقال: هذا جزء من ترك الكتاب والسنّة وأخذ في الكلام(١١٦). و"يحلف" يزيد بن هارون باللّه الذي لا إله إلاّ هو أنّ من قال القرآن مخلوق فهو كافر(١١٧). ويحكم أبو يوسف قاضي الرشيد(١١٨)، أنّ من قال القرآن مخلوق فحرام كلامه وفرض مباينته(١١٩). ويجمع محدّث فتاوى أشهر المحدّثين في هذا الصدد، في تكفيرهم لأبي حنيفة "المتكلّم"، فيقول لأصحابه: ما تقولون في مسألة اتّفق عليها مالك وأصحابه، والشافعيّ وأصحابه، والأوزاعيّ وأصحابه، والحسن بن صالح وأصحابه، وسفيان الثوريّ وأصحابه، وأحمد بن حنبل وأصحابه؟ فقالوا له: لا تكون مسألة أصحّ من هذه فقال: هؤلاء كلّهم اتّفقوا على تضليل أبي حنيفة(١٢٠). وواضح أنّ

المراهنة في هذا الخبر هي على حجيّة الإجماع، لأنّه آليّة فعّالة في درء الاختلاف.

ويصل الأمر ببعض المحدّثين في تحالفهم مع السلطة العبّاسيّة، في حملة التنكيل بالمتكلّمين القائلين بخلق القرآن إلى درجة ترديد مواقفها وتنفيذ قراراتها دون علم بحقيقة "العلم المصادر" والعالم المحكوم عليه بالإفراد" إفراد البعير المعبّد". فالأوزاعيّ - في الشام - يساير السلطة ويشنّ حملة على أبي حنيفة بالنهي عن تداول كتبه والنظر فيها، دون أن يكون ملمًّا بما ينهى عنه. ونورد فيما يلي شهادة عبد الله بن المبارك على هذا. قال: قدمت الشام على الأوزاعيّ فرأيته ببيروت، فقال لي: يا خراسانيّ من هذا المبتدع الذي خرج بالكوفة يكنّى أبا حنيفة؟ فرجعت إلى بيتي فأقبلت على كتب أبي حنيفة، فأخرجت منها مسائل من جياد المسائل، وبقيت في ذلك ثلاثة أيام. فجئت يوم الثالث، وهو مؤذّن مسجدهم وإمامهم، والكتاب في يدي. فقال: أي شيء هذا الكتاب؟ فناولته فنظر في مسألة منها وقّعت عليها. ثمّ وضع الكتاب في كمّه. ثمّ أقام وصلّى. ثمّ أخرج الكتاب حتّى أتى عليها. فقال لي: يا خراسانيّ من النعمان بن ثابت هذا؟ قلت: شيخ لقيته بالعراق. فقال: هذا نبيل من المشايخ، اذهب فاستكثر منه. قلت: هذا أبو حنيفة الذي نهيت عنه[١٢١]. والملاحظ أن الأوزاعيّ - حتّى بعد أن ألمّ بعلم أبي حنيفة وأقرّ بفضله - لم يغيّر موقفه منه، بل أصرّ على إقصائه لدواعٍ غير علميّة. قال ابن المبارك: ذكرت أبا حنيفة يومًا عند الأوزاعي فأعرض عنّي، فعاتبته. فقال تجيء إلى رجل يرى السيف في أمّة محمّد(ص) فتذكره عندنا[١٢٢]. فالموقف السياسيّ عند الأوزاعي مُحدِّد هامّ في قبول العالم أو رفضه.

وكانت نتيجة التحالف الوظيفيّ بين أصحاب السلطة السياسيّة والدينيّة، أن بدت حركة تتبّع "المختلفين " حركة صائبة ومشروعة.

فالحكم الصائب في شأن عمرو بن عبيد هو أن يستتاب حتّى يرجع عن مقولة خلق القرآن، فإن تاب وإلاّ ضُربت عنقه[١٢٣]، والمكان الأنسب له هو أن يقبع في السجن ويرسف في القيود[١٢٤]، وهجره وأصحابه قربة من الله، لأنّ مخالطته أمّ الكبائر. فقد نصح محدّث ابنه قائلا: أنهاك عن الزنا والسرقة وشرب الخمر، فلأن تلقى الله بهنّ أحبّ إليّ من أن تلقاه برأي عمرو وأصحابه[١٢٥]. وليس من المهمّ أن يكون صاحب هذه

النصيحة قاصدا لما تعنيه نصيحته في حرفيّتها، بل من المهمّ أن يجمع خطابه في حقل دلاليّ واحد وهو "الكبيرة" سجلاّت متباينة. "فالسرقة" و"شرب الخمرة " و"الزنا" من سجلّ أخلاقيّ، بينما "الرأي " من سجلّ فكريّ ثقافيّ. ويكتسي هذا التحوير الدلاليّ قيمة من حيث تقريبه المسألة من أفهام العامّة. ذلك أنّه من الصعب إفهامها حقيقة الرأي الكلاميّ بمعطيات معرفيّة، لكن من الممكن إفهامها هذا الرأي بمعطيات قيميّة، وذلك بمماثلته بالكبائر الأخلاقيّة، وجعله يفوقها خطورة في التسبّب في غضب الله. ويجرّ إدراك الرأي بهذه الكيفيّة نفورا منه وإدانة له، وتلك هي الغاية التي يرمي إليها خطاب المحدّث هنا.

أمّا أبو حنيفة، فتؤكّد روايات عديدة أنّه استتيب من القول بخلق القرآن مرّتين، وذلك في عهد المنصور. قال أحد المحدّثين: رأيت يوسف بن عثمان أمير الكوفة أقام أبا حنيفة على المصطبة يستتيبه من الكفر[١٢٦]. وقال آخر: استتيب أبو حنيفة من الدهر مرّتين[١٢٧]. وقال آخر: استتيبَ أبو حنيفة من الزندقة مرّتين[١٢٨]، وغير ذلك من الشهادات. وبعد المنصور، قام المهدي بحملة واسعة شعارها "تتبّع الزنادقة"، فبحث عنهم في الآفاق، وقتل على التهمة[١٢٩]، فأفنى فيها خلقا كثيرا[١٣٠]. ومن مظاهر هذه الحملة يمكن أن نذكر ما حدث في المدينة، إذ أُخذ أهل القدر - باعتبار السلطة إيّاهم زنادقة - فضُربوا ونُفُوا، حتّى جاء منهم قوم وجلسوا إلى ابن أبي ذئب العالم النزيه المعارض للسلطة - واعتصموا به من الضرب.[١٣١] وممّن امتحن من علماء المدينة محمّد بن اسحاق، فقد ضرب مائة سوط[١٣٢] وحلق رأسه مصلّبا وأخرج من المدينة[١٣٣]. وقد حزّ في نفس سعيد بن المسيّب -أشهر علماء المدينة- ما حلّ به من عقاب. فقال له: يا بنيّ تعلّمت من العلم ما يُضرب عليه ظهرك[١٣٤]. وتواصلت المحنة في عهد الرشيد، وعرفت مزيدا من التشدّد، لأنّه منع الجدال في الدين وحبس أهل الكلام.[١٣٥] ولاحق القائلين بخلق القرآن وعلى رأسهم بشر المريسيّ. فقد لاحقه بغية التمثيل به. قال عنه: بلغني أن بشر المريسي يزعم أن القرآن مخلوق، للّه عليّ إن أظفرني به لأقتلنّه قتلة ما قتلتها أحداً قط[١٣٦]. وقد كان القاضي أبو يوسف يشرّع لهذا الحكم ضدّ المريسيّ، من خلال المحاورات العلميّة التي كانت تقوم أحيانا بينهما. فيستغلّها لتأكيد العقاب الذي يستحقّه المريسيّ بسبب ثباته على مواقفه، وهو أن

يُصلب[١٣٧]. ويؤكّد أحد المحدّثين وهو شبابة بن سوار أنّه ومجموعة من الفقهاء "أجمعوا " على أن يستتاب المريسيّ، فإن رجع عن قوله وإلاّ ضربت عنقه[١٣٨].

ثمّ جاء محمّد الأمين، بعد أبيه الرشيد، وثبت على امتحان القائلين بخلق القرآن، وهذه، تكاد تكون المزيّة الوحيدة التي حفظها له المحدّثون بسبب استهتاره. ومن أشهر من امتحن العالم اسماعيل ابن عليّة، تلميذ عبيد الله بن عائشة "القدريّ"، وأحد معلّمي المأمون. فقد استتابه في محاكمة أساسها الشتم والتوعّد، مثل قوله: يا ابن الفاعلة أنت الذي تقول كلام الله مخلوق[١٣٩] ?وتذكر بعض الروايات أن ابن عليّة تاب من رأيه ذاك ورجا الأمين الصفح عنه[١٤٠]. وقد ساند هذه المحاكمة - طبعا - المحدّثون الموالون للسلطة فأشاعوا عن ابن عليّة أنه قارف الذنب، وأنه أحدث، وأنّ ما أحدثه شيء يتعلق بالكلام في القرآن، وأنّه مازال وضيعا من الكلام الذي تكلّم به إلى أن مات[١٤١]. وفي المقابل صفحوا عن الأمين - في سوء سياسته - ورجوا أن يغفر له الله، فقط، بسبب محاكمته لهذا العالم. وكان هذا رأي أحمد بن حنبل -رئيس أصحاب الحديث - من خلال قوله: إنّي لأرجو أن يرحم الله الأمين بإنكاره على إسماعيل بن عليّة[١٤٢].

ولعلّ أكثر المحاكمات دلالة من حيث ظرفها الزمنيّ والأطراف القائمة بها، تلك التي تعرّض لها المريسيّ في عهد ابراهيم بن المهدي، الخليفة الذي بويع في بغداد بعد خلع المأمون ودامت خلافته قرابة السنتين[١٤٣]. إنّها محاكمة تختزل نقاط الاختلاف الهامّة بين السياسة الثقافيّة السائدة والسياسة الثقافيّة التي اتّبعها المأمون. فبإعلان العبّاسيّين والمحدّثين والعامّة في بغداد انفصالهم عن المأمون وهو بخراسان، يواصلون سياسة محاربة البدع والعلماء الضالّين، علماء الكلام. فكانت محاكمتهم لبشر المريسيّ الذي سبق أن طارده الرشيد ولم يظفر به. لقد حاكمه أعلام من المحدّثين والقضاة سنجد أسماءهم لاحقا في قائمة الذين يطلبهم المأمون للامتحان، من قبيل عبد الرحمان أبي مسلم المستملي - مستملي يزيد بن هارون - وقاضي بغداد قتيبة بن زياد الخراسانيّ. ووُضعت المحاكمة في إطار الاستجابة لطلبٍ من العامّة ولأمرٍ من الخليفة، في نفس الوقت. قال أحد المحدّثين: هاجت العامّة على بشر المريسيّ وسألوا

إبراهيم بن المهديّ أن يستتيبه، فأمر إبراهيم قتيبة بن زياد أن يحضره مسجد الرصافة[١٤٤]. ويهمّنا في هذا الإطار نجاح الاختيار الدينيّ السياسيّ للسلطة القائمة، في الهيمنة على عقول الناس وجعلهم يتحركون ضدّ أيّ خروج عنه. وعندما ننظر في ملابسات المحاكمة نجد أنّ العامّة نفسها هي التي تتولّى معاقبة "العالم الضالّ". يقول أحد الشهود: شهدت مسجد الجامع بالرصافة وقد اجتمع الناس، وجلس قتيبة بن زياد للناس، وأقيم بشر على صندوق من صناديق المصاحف عند باب الخدم، وقام المستمليان أبو مسلم عبد الرحمان بن يونس مستملي ابن عيينة، وهارون بن موسى مستملي يزيد بن هارون، يذكُران أنّ أمير المؤمنين إبراهيم بن المهديّ أمر قاضيه قتيبة بن زياد أن يستتيب بشر بن غياث المريسيّ من أشياء عدّدها، فيها ذكر القرآن وغيره، وأنّه تائب. قال فرفع بشر صوته يقول: معاذ الله إنّي لست بتائب. وكثر الناس عليه حتّى كادوا يقتلونه[١٤٥]. ومن المرجّح أنّ العناصر الفاعلة في محاكمة المريسيّ هذه وهي رموز السلطة العباسيّة والمحدّثون والعامّة، ستظلّ - في دفاعها عن اختياراتها - تناصب اختيارات المأمون العداء وتعمل على إسقاطها، كما سنرى لاحقا.

ولم تقتصر محنة القائلين بمقولة خلق القرآن، أو بإحدى المقولات الكلاميّة القريبة منها على استتابتهم، بل اتّخذت شكلا آخر لا يقلّ خطورة عن الاستتابة العلميّة، وهو إسقاط صفة العدالة عنهم وردّ شهاداتهم. وهو ما صرّح به الجاحظ في إشارة منه إلى رفع المأمون للظلم الذي كان مسلّطا على هؤلاء العلماء. عندما قال: قد علمت ما كنّا فيه من إسقاط شهادات الموحّدين وإخافة علماء المتكلّمين[١٤٦]. ومن الأمثلة على ذلك أن شريك القاضي ردّ شهادة حمّاد بن أبي حنيفة، وأصرّ على موقفه لما أراد بعضهم أن يحمله على التراجع، والسبب عنده هو مقولات حمّاد الكلاميّة الموافقة لمقولات أبيه أبي حنيفة، ومنها قولهما في الإيمان. قال: إن حماداً وأباه يزعمان أنّ إيمان شرّ أهل الأرض كإيمان خير أهل السماء[١٤٧].

وقد دفع سوء المعاملة التي كان يلقاها علماء الكلام البعض منهم إلى ضرب من "الانتحار الفكريّ"، تعبيرا عن حدّة الأزمة المتمثّلة في انقطاع التواصل بينهم وبين الذوات الاجتماعية، وعن رفضهم لواقع ثقافيّ اجتماعيّ سائد. فقد عمد عالم الكلام وتلميذ أبي حنيفة داود بن نصير الطائي، إلى إبادة كتبه بإغراقها في الفرات. وأمسك

عن إقامة المجالس العلميّة، وعن حضور مجالس غيره، وعن الإجابة عن أيّ سؤال يوجّه إليه[١٤٨]. وممّا قيل عنه إنّه: سمع الحديث، وترك الناس يحدّثون، تفهّم في دين الله وتركهم يفتون، لا تذلّله المطامع ولا يرغب إلى الناس في الصنائع، ولا يقبل من السلطان عطيّة[١٤٩].

وعلاوة على ذلك كان داود بن نُصير وأضرابه من العلماء يعيشون في شبه عزلة اجتماعيّة[١٥٠]، بسبب تأليب خصومهم العامّةَ عليهم. وقد تجاوزت أساليب المحاصرة الاجتماعيّة مقاطعة العلماء المعنيّين أنفسهم إلى مقاطعة من يكلّمهم أو يتعامل معهم، في بعض الحالات، كما حدث مع عمرو بن عبيد وبشر المريسيّ، وأبي حنيفة وغيرهم. فقد هجر أصحاب الحديث عمرو بن عبيد متجاوزين العلميّ في علاقتهم به إلى الشخصيّ. فكانوا لا يكلّمونه ولا يردّون عليه إذا خاطبهم في الأماكن العامّة[١٥١]. بل كانوا يحرصون على أن يُعزل وأضرابه في الحياة العامّة، كما تبيّنه الرواية التالية: قال اسماعيل بن ابراهيم - وهو ابن عليّة -: جاءني عبد العزيز الدبّاغ وقال لي: إنّي أنكرت وجه ابن عون، فلا أدري ما شأنه؟ قال فذهبت معه إلى ابن عون، فقلت: يا أبا عون، ما شأن عبد العزيز؟ قال: أخبرني قتيبة صاحب الحرير أنّه رآه يمشي مع عمرو بن عبيد في السوق. قال: فقال عبد العزيز: إنّما سألته عن شيء، والله ما أحبّ رأيه ?قال: وتسأله أيضا[١٥٢]؟ ومن الواضح من ردّ فعل المحدّث في هذه الحادثة أنّ الغاية من قطع التواصل الاجتماعيّ مع العالم غير المرضيّ عنه، هي قطع التواصل المعرفيّ معه، أي محاصرة خطابه حتّى لا ينتشر. وهجر أصحاب الحديث أيضا المحدّث العالم يحيى بن نصر لأنّه كان على علاقة مع بشر المريسيّ، ونفّروا منه الناس بتهمة أنّه جهميّ يقول بخلق القرآن مثل المريسيّ[١٥٣].

وكان المحدّثون يلعنون أبا حنيفة على منبر دمشق[١٥٤]. ونسبه بعضهم إلى اليهودية[١٥٥]، كما سينسبون المريسيّ وأباه[١٥٦]. وقدح البعض الآخر في كلّ من أعمل العقل وأضرّ بالإسلام بأنّ نسبه هجين، أي أنّه دخيل على العرب، ويريد أن يفسد عليهم دينهم[١٥٧]. و-كما هو متوقّع - تتلقّى العامّة أحكامًا من هذا القبيل في اتّجاه الاحتراس من كلّ من يمسّ "برأسمالها الرمزيّ"، فينعدم التسامح لديها ويصبح شغلها الشاغل " الانتصار" على "أعداء الله". والعامّة - بطبعها - مع المحدّثين فيما يرون كما وصفها الجاحظ[١٥٨]. وقد رأينا سخطها على عالم كلام مثل المريسيّ، رغم أنّها

لاتفقه من مقولاته شيئًا، وكلّ ما يحركها هو اتّهام له بأنّه كافر ضـال يمثّل خطراً على معتقداتها، ورأينا أنّ المحدّثين هم الذين يقفون وراء هذا الاتّهام مدعومين من السلطة.

لقد كانت المحنة التي يعيشها علماء الكلام بسبب مقولاتهم المناهضة للكثير من المسلّمات، متعدّدة المظاهر. فمن السياسيّ إلى العقائديّ، إلى الاجتماعيّ. ومع ذلك لم يتراجعوا عن آرائهم، ولم تضمحلّ مباحثهم ومقولاتهم، بل على العكس من ذلك ما فتئوا يكسبون من "الخاصّة" الثقافيّة أعلاما وعلماء، معتمدين على "سلطة المنطق"، رافضين لـ"منطق السلطة". وقد أجاد الجاحظ وصف مميّزاتهم، خاصّة في ثباتهم على ما اقتنعوا به، رغم ما لحقهم، وفي بقائهم على رفضهم المبدئيّ أنْ توجِّه المعرفةَ مؤثراتٌ غير معرفيّة، غير آبهين بما ضيّعوه من أسباب طلب الدنيا. قال: إنّه لو لم يكن في المتكلّمين من الفضل إلاّ أنّهم قد رأوا إدبار الدنيا عن علم الكلام، وإقبالها إلى الفتيا والأحكام[159]، وإجماع الرعيّة والراعي على إغناء المفتي - وعلم الفتوى فرعٌ - وإطباقهم على حرمان المتكلّم - وعلم الكلام أصل - فلم يتركوا مع ذلك تكلّفه وشحّت نفوسهم عن ذلك الحظّ، مخافة إدخال الضّيم على علم الأصل، وإشفاقا من أن لا تسع طبائعهم اجتماع الأصل والفرع، فكان الفقر والقلّة آثر عندهم مع إحكام الأصول، من الغنى والكثرة مع حفظ الفروع. فتركوا أن يكونوا قضاة، وتركوا القضاة وتعديلهم، وتركوا أن يكونوا حكّاما وقنعوا بأنّ يحكم عليهم، مع معرفتهم بأن آلتهم أتمّ، وآدابهم أكمل وألسنتهم أحدّ، ونظرهم أثقب، وحفظهم أحضر، وموضع حفظهم أحصن[160].

لكنّ هذا الوضع سيتغيّر مع وصول المأمون إلى السلطة وخوضه تجربة تتميّز بخصوصيّة وبفرادة من حيث ترجيح الاختيارات غير السائدة وقلب موازين القوى الثقافيّة.

الهوامش:

١ ـ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ٥٨٢.
٢ ـ القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٢.
٣ ـ أبو حنيفة، الفقه الأكبر.
٤ ـ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٥.
٥ ـ الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص ٤٧.

٦ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٤٧.
٧ ـ أبو حنيفة ، الفقه الأكبر ، ص ٣. ويُنسب الرأي نفسه وفي عبارة مشابهة . إلى أحد شيوخ المعتزلة وهو هشام الفوطي ، انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لابن حزم ج٤ ، ص ١٩٦. وهذا ما يثبت أنّ ما نسب إلي أبي حنيفة من مخالفة القدريّة موضوع ، ويندرج في إطار عمليّة التهذيب البعديّ التي قام بها الفكر السنّيّ . انظر مثلا ما جاء في تاريخ بغداد على لسان أبي يوسف .ج١٣ ، ص ص ٣٨٣- ٣٨٣.
٨ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٨٣.
٩ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٠.
١٠ ـ المدثّر ٧٤/ ١١.
١١ ـ المدثّر ٧٤/ ٢٦.
١٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٧١. ولم ينتبه المحقّق إلى أنّ الرواي لم يذكر كلّ الآيات المعنيّة ، اختصارًا . واقتصر على ذكر الآية الأولى منها والآية الأخيرة .
١٣ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ص ١٧- ١٨.
١٤ ـ الأشعريّ ، مقالات الإسلاميين ، ص ١٢٤.
١٥ ـ الورجلاني ، العدل والإنصاف ، ج٢ ، ص ١٥١. والآيتان من البروج ٨٥/ ٢١ - ٢٢ .
١٦ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص١٢٩- ١٣٣.
١٧ ـ انظر في آراء القدامى ما أورده منها محقّق تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ص ٣٨٤-٣٩٢ ؛ وما جاء في ملحق الجزء الثالث عشر بعنوان " كتاب الردّ على أبي بكر الخطيب البغدادي فيما ذكر في ترجمة الإمام أبي حنيفة ، ص ص ٥٨- ٦٠.
١٨ ـ انظر سامي النشّار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٠٧ -٢٠٨- محمد زاهد الكوثري ، محقق الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة ، هوامش ص ص ٥٦- ٦١.
١٩ ـ أبو حنيفة ، الفقه الأكبر ، ص ٢.
٢٠ ـ المصدر السابق ، ص ٣.
٢١ ـ المصدر السابق ، هامش ص ٣.
٢٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ١٦١.
٢٣ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٨٥.
٢٤ ـ المصدر السباق ، ج٦ ، ص ٢٤٥.
٢٥ ـ الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة ، ص ص ٥٦- ٥٧.
٢٦ ـ الأشعريّ ، مقالات الإسلاميين ، ص ٥٨٦.
٢٧ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٣.
٢٨ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلد ٤ ، ص ص ٢٩٢- ٢٩٥.
٢٩ ـ ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٤ ، ص ٢٢٧.
٣٠ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلد ٤ ، ص ص ٢٦٩-٢٧١ ، ٢٧٩- ٢٨٠.
٣١ ـ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٢٨٠.
٣٢ ـ المصدر السابق ، ص ٥٨٩.
٣٣ ـ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ٢١٢.
٣٤ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ص ٨٦ - ٨٨.
٣٥ ـ نسبه ابن انروندي إلى المعتزلة ، لكنّ الخيّاط المعتزلي ردّ ذلك ، بحجّة أن صفة الاعتزال لا تطلق إلا على من يقول بأصوله الخمسة . كتاب الانتصار ، ص ١٢٦.
٣٦ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٨٨.
٣٧ ـ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٤٩٤.
٣٨ ـ هو ابن الجوزيّ في كتابه تلبيس إبليس .

٣٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢١.

٤٠ ـ المصدر السابق ، ص ٢١.والجدير بالملاحظة أنّ بعض هذه القضايا سيتردّد في الشعر الفلسفيّ لأبي العلاء المعري .

٤١ ـ نعتزم تخصيص دراسة لهذا الموضوع لسببين : الأول ما ذكرنا من انعدام التناسق بين المفاهيم النظريّة في حدّ ذاتها ، ثمّ بينها وبين ترجمتها العمليّة ، فيما تورده المصادر القديمة حول تجربة جهم بن صفوان . والثاني حدّة التضارب في مواقف الدارسين اليوم من هذه التجربة . انظر على سبيل المثال : محمّد عمارة ، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانيّة ، ص ص٢٩-٣٢ ؛ محمّد عابد الجابري ، العقل السياسيّ العربيّ : محدّداته وتجلّياته ، نقد العقل العربي ٣ ، ص ص ٣١٨-٣٢٢ ؛ نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقليّ في التفسير : دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ص ص ١٦-٢٣ ؛ نصر حامد أبو زيد ، النصّ-السلطة - الحقيقة :الفكر الدينيّ بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، ص ص ١٧٦- ١٧٧.

٤٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٢٧٤.

٤٣ ـ كان يقول بالمبادئ الخمسة للمعتزلة . المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص٢٠٤ ؛ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك مجلّد ٤ ، ص ٢٥٩.

٤٤ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٢٧٢.

٤٥ – فهمي جدعان ، المحنة ، ص ٥٦ .

٤٦ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد ٢ ، ص ٢٠٨ .

٤٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص١٦٨ ؛ والآيات من الفجر ٨٩/٦-١٤.

٤٨ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٦٨. وانظر في هذا الصدد كتاب علي الوردي ، وعاظ السلاطين . وممّا جاء فيه : مادام الواعظ يكتفي في موعظة (الخليفة) بالتخويف من نقمة الله وحده ، فإنّه محمود مشكور . أمّا إذا خرج الواعظ عن حدّه هذا وأخذ يخوّف (الخليفة) بنقمة الناس فإنّه يصبح عند ذلك خطرا . . . أو زنديقا ، ص ٤٠.

٤٩ ـ قال المنصور لأحدهم بالشام : احمد الله الذي رفع عنكم الطاعون بولايتنا أهل البيت . فقال له : إنّ الله لا يجمع علينا حشفا : ولايتكم والطاعون . السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٠٧ ؛ وكان المنصور يعتبر الخارج على سلطته المحارب له محاربًا لله ورسوله لأنّ الخليفة - وحده - ممثل الحقّ . المبرّد ، الكامل ، ص ٣٨٣.

٥٠ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٦٩.

٥١ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٤٨٧.

٥٢ ـ المصدر السابق ، مجلّد٢ ، ص ١٨٠.

٥٣ ـ الأشعري ، مقالات الإسلاميّين ، ص ص ٢٧٨ ، ٤٦٦.

٥٤ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ١٦٩.وانظر أخبار عمرو بن عبيد مع المنصور في مروج الذهب للمسعودي ، ج٢ ص ص ٢٨٦- ٢٨٧.

٥٥ ـ فهمي جدعان ، المحنة ، ص ٥٦.

٥٦ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٢٠٨.

٥٧ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٦٩.

٥٨ ـ وكيع ، أخبار القضاة ، ج١ ، ص ٢٠٤.

٥٩ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١٣ ، ص ٣٢٨.

٦٠ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ص ٣٢٨- ٣٢٩. ويبدو هذا السبب متماشيا مع نموذجيّة التجربة العمريّة التي كان من مقوّماتها عدم محاباة الأقربين . انظر المصدر نفسه ، ج٤ ، ص ٢١٩.

٦١ ـ وكيع ، أخبار القضاة ، ج١ ص٢٦ ؛ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

٦٢ ـ البغداديّ ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٣٣٧.

٦٣ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٥١.

٦٤ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٥٩.

٦٥ ـ انظر في نقد سياسته مواقف علماء آخرين مثل سفيان الثوري ، وابن أبي ذئب وعبد الرحمان بن زياد بن أنعم الإفريقي وغيرهم في القسم الثاني من هذا العمل ، ص ص ١٤٢- ١٤٦.

٦٦ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك . مجلّد ٤ ، ص ص ٤٦١- ٤٧٧.
٦٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ص ٣٢٩- ٣٣٠. وانظر - للمقارنة بين موقف أبي حنيفة وموقف مالك بن أنس- كتاب المحن ، لأبي العرب التميمي ص ص ٢٢٨-٢٢٩ ، ٣١٩- ٣٢٤.
٦٨ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٣٩٦.
٦٩ ـ انظر خاصّة ملحق الجزء الثالث عشر من تاريخ بغداد .
٧٠ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ص ٣١٧- ٣١٨.
٧١ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٠١.
٧٢ ـ المصدر السابق ، ج٦ ، ص ص ٢٣٧- ٢٤٠.
٧٣ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٩١.
٧٤ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٩١.
٧٥ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٩٠.
٧٦ ـ انظر على سبيل المثال ، الكامل للمبرّد ، ج٢ ، ص ص ١٢١- ٢٠٣.
٧٧ ـ الأشعري ، مقالات الإسلاميّين ، ص ١٢٥.
٧٨ ـ الورجلاني ، العدل الإنصاف ، ج٢ ، ص ٤٩.
٧٩ ـ انظر على سبيل المثال ، فهمي جدعان ، المحنة ، ص ٧٢ ؛ محمّد عابد الجابري ، وجهة نظر ، ص ص ٩٦- ٩٧.
٨٠ ـ مالك بن أنس ، الموطّأ ، كتاب القدر ، ج٢ ، ص ٩٠١.
٨١ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ١٨٦.
٨٢ ـ الطبري تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٤ ، ص ٥٣٣.
٨٣ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ص ٥٣٥.
٨٤ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٤ ، ص ٥٣٥.
٨٥ ـ أخبار هذا الخليفة في مجونه وفسقه وإلحاده ، مستفيضة في كتب المؤرّخين ، منها رميه المصحف بالنشاب ليصيب آية فيه تتوعّد الجبّارين ، ومنها تشكيكه في رسالة محمّد . انظر في ذلك ، مروج الذهب للمسعوديّ ، مجلّد٢ ، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠.
٨٦ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٢٨٩.
٨٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ١٧٤.
٨٨ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٥٠.
٨٩ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٢٢٧. واللافت للانتباه أن بعض الأقوال التي تورد على ألسنة المجانين ، هي إلى العقلاء أقرب ، ولعلّنا نقول إلى علماء الكلام ، أقرب . من قبيل ما جاء في هذا الخبر : مرّ محمد بن سليمان - وكان ثريًا - وسوار القاضي ، بمجنون . فقال : يا محمّد أمن العدل أن تكون نحلتك في كلّ يوم مائة ألف درهم ، وأنا أطلب نصف درهم فلا أقدر عليه ؟ ثمّ التفت إلى سوار ، فقال : إن كان هذا عدلاً فأنا أكفر به . المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٣٢٢.

٩٠ ـ مالك بن أنس ، الموطّأ ، كتاب القدر ، ج٢ ص ص ٨٩٨-٩٠١ ؛ البخاري ، الصحيح ، كتاب القدر ، مجلّد٣ ، ج٧ ، ص ص٢١٠- ٢١٦.
٩١ ـ لقي هذا الصنف من الأحاديث ردًا عنيفا من قبل علماء الكلام الأوائل ، لأنّه متناقض مع القرآن قبل تناقضه مع العقل . انظر على سبيل المثال ، رسالة الحسن البصريّ في القدر ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جميع وتحقيق محمد عمارة ، ج١ ص ص ٩٢- ٩٣.
٩٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٢٤٣ ؛ مالك ، الموطّأ ، ج٢ ص ٨٩٨.
٩٣ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٢٤٣.
٩٤ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٣٠٨. ونُسب القول إلى أحد العلماء الذين حاكمهم الرشيد .
٩٥ ـ المصدر السابق ، ج١ ، ص ٦٤.
٩٦ ـ سيعلّق الرشيد لاحقا نصّ الوصاية بالخلافة لبنيه في الكعبة ، انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ، ص ٢٣٤.
٩٧ ـ ويبدو أن المنصور قد طلب من المفسّر مقاتل بن سليمان أن يضع أحاديث من هذا القبيل ، لكنّه رفض ، فلم يغفر له ذلك . وعندما

توفي أشاع عنه أنه كاذب وأنه كان يقصده ويطلب منه إن كان يريد أن يضع له أحاديث في التشريع لخلافته . ولكنّه -اي المنصور- كان يرفض ذلك انظر تاريخ بغداد ، للبغدادي ، ج١٣ ، ص ١٦٧.

٩٨ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ٥٣٩.

٩٩ ـ كان يقول بالقدر ، هو مؤدّب معاوية بن يزيد بن معاوية ، قتله الأمويّون بتهمة إفساد الخليفة . زهدي جارالله ، المعتزلة ، ص٤٢

١٠٠ ـ كان يقول بالقدر في البصرة ، مثّل به الحجّاج وصلبه ، بأمر من عبد الملك بن مروان . المرجع السابق ، ص ٤٢.

١٠١ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ٢٢٥.

١٠٢ ـ ابن الأثير ، الكامل ، مجلّد٤ ، ص ص ٤٢٨- ٤٢٩.

١٠٣ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٤ ، ص ٢١٩.

١٠٤ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ١٤٣.

١٠٥ ـ الخياط المعتزلي ، الانتصار ، ص ١٢٧.

106- J. Van Ess , Les Qadarites et les gailaniya de Yazid III, in S.I xxx vol.31, 1970, pp.269-274. -

١٠٧ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ص ٤١٤- ٤١٥.

١٠٨ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٤ ، ص ص ٥٨٧- ٥٨٨.

١٠٩ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ص ٣٠٣- ٣٠٤.

١١٠ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٣٠٥.

١١١ ـ يرى "فان إيس " أن للبرامكة دورًا كبيرا في تقريب المعتزلة من البلاط العبّاسيّ . وقد يكون في نكبة البرامكة وما حفّ بها مؤشّرات لفهم السياسة العباسيّة قبل المأمون ، وسياسة المأمون لاحقا . انظر :

J.Van Ess , Une lecture à rebours de l'histoire du mutazilisme, R.E.I 1978-1979. Hors serie 14, pp127-128.

١١٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ١٤٨، ثمّ يحوّل الحارس موقفه من ثمامة ، من التعاطف إلى العداء عند ما يخطّئه ثمامة في قراءة آية . المصدر نفسه .

١١٣ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ١٣٤.

١١٤ ـ انظر علي سبيل المثال نماذج من المحاكمات التي أقيمت في إطار "الاستتابة" ، الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٤ ، ص ص ٥٧٩ ، ٥٨٢.

١١٥ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٣٠٨.

١١٦ ـ الرازي ، مناقب الشافعي ، ص ٩٥.

١١٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ٢٤٢.

١١٨ ـ أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة في فقهه ، ومتنكّر له في اشتغاله بعلم الكلام . وكان مقرّبا من الرشيد ، مطوّعا علمه في سبيل ذلك . وقد كان أبو حنيفة حكم عليه بأنه "يميل إلى الدنيا" . فصدقت فراسته فيه . وتحامل على علماء الكلام ومال إلى أصحاب الحديث . انظر : تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ص٢٤٨ ، ٢٥٠-٢٥٢ ، ٢٥٥.

١١٩ ـ المصدر السباق ، ج١٤ ، ص ٢٥٣.

١٢٠ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

١٢١ ـ لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ أصحاب الحديث يميّزون في علم أبي حنيفة بين فقهه الذي اعترفوا له فيه بالتقدّم ، (انظر تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص٣٤٢-٣٤٥) و آرائه الكلاميّة التي اعتبروها أمورا شنيعة حفظت عليه .(انظر المصدر نفسه ، ج ١٣ ، ص٣٧٠ ؛ ج٨ ، ص ١٥٢)

١٢٢ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

١٢٣ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٢.

١٢٤ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٩.

١٢٥ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٣، وجاء قول قريب من هذا على لسان الشافعي ، انظر مناقب الشافعي لفخر الدين الرازي ، ص ٩٥.

١٢٦ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٣٩٠، وقد وجدنا لدى محدّث آخر تصريحا شبيها بهذا يخصّ أبا حنيفة ، وهو قوله : إنّي لأشتهي من الدنيا أن يخرج من الكوفة قول أبي حنيفة ، وشرب المسكر . المصدر نفسه ج١٣ ، ص ٤٣٠.

١٢٧ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٩٢.
١٢٨ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٣٩٢.
١٢٩ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٦.
١٣٠ ـ المصدر السابق ، ص ٣١٤.
١٣١ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٢ ، ص ٣٠١.
١٣٢ ـ أبو العرب التميمي ، كتاب المحن ، ص ٣٧٥.
١٣٣ ـ المصدر السابق ، ص ٣٧٦.
١٣٤ ـ المصدر السابق ، ص ٣٧٦.
١٣٥ ـ أحمد بن يحيى المرتضى ، المنية والأمل ، باب ذكر المعتزلة ، ص ص ٣١- ٣٢.
١٣٦ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٦٤.
١٣٧ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص٦٣
١٣٨ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٣.
١٣٩ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٤٧.
١٤٠ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٦ ، ٢٣٧.
١٤١ ـ المصدر السابق ، ج٦ ، ص ص ٢٣٦– ٢٣٨.
١٤٢ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٤٧.
١٤٣ ـ هذا الخليفة مغنّ ومشهور بذلك بين من بايع له . انظر تاريخ بغداد ، ج٦ ، ص ١٤٤ ومروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ص ٣٣٠– ٣٣١ ، ٤٠١–٤٠٤ ، ٤٢١– ٤٢٢.
١٤٤ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ٤٦٤.
١٤٥ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٤٦٤.
١٤٦ ـ الجاحظ ، الرسائل ، رسالة في نفي التشبيه ج١ ، ص ٢٨٥.
١٤٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٤٦٣ وهذا أيضا رأي غيلان الدمشقيّ الذي نقمه عليه أهل الحديث . انظر الفرق بين الفرق ، للبغدادي ، ص ٢٠٧.
١٤٨ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٨ ، ص ص ٣٤٧– ٣٥٥.
١٤٩ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص ٣٥٤– ٣٥٥.
١٥٠ ـ المصدر السابق ، ج٨ ، ص ص ٣٤٧– ٣٤٨.
١٥١ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ١٧٤.
١٥٢ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ص ١٧٣– ١٧٤.
١٥٣ ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ص ١٥٩– ١٦٠.
١٥٤ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ٤٤٠.
١٥٥ ـ المصدر السابق ، ج ١٣ ، ص ٤٤١.
١٥٦ ـ المصدر السابق ج٧ ، ص ٦١.
١٥٧ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ص ٤١٣– ٤١٤.
١٥٨ ـ الجاحظ ، الرسائل ، خلق القرآن ، ج٣ ، ص ٣٠٠ ، وانظر في هذا التحامل الأخلاقي على علماء الكلام ، الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ص ١٢٢ ، ١٣٨ ، ١٦٥ ، ١٧٣.
١٥٩ ـ هذا ما صرّح به الشافعي في نصيحته للمريسيّ بترك علم الكلام والإقبال على الفقه – كما رأينا في القسم الأوّل – وما صرّح به علماء في نصحهم لأبي حنيفة ، كما رأينا في هذا القسم .
١٦٠ ـ الجاحظ ، صناعة الكلام ، الرسائل ، ج٤ ، ص ص ٢٤٩– ٢٥٠ ، ويجدر بالملاحظة أنّ التركيب في هذا النصّ غير تامّ في الأصل ، فجواب " لو " التي افتتح بها النصّ غير موجود .

٣. محنة المؤتلف في تجربة المأمون

ظلّ علم الكلام من حيث علاقته بحركة الحديث والفقه علما "مشاغبا" مناهضا للسائد. وذلك طيلة العهدين الأمويّ والعبّاسي إلى موفّى القرن الثاني، بالتحديد إلى خلافة محمّد الأمين بن الرشيد. ممّا أدّى - كما رأينا - إلى امتحان المشتغلين به المدافعين عن مقولات معيّنة صادرتها السلطتان السياسيّة والدينيّة.

لكن في مطلع القرن الثالث، ومع انتصار عبد الله المأمون بن الرشيد في حربه مع أخيه الأمين، ستشهد الاختيارات السياسيّة والثقافيّة السائدة، خروجاً عنها، وخرقًا لها، بمحاولة تأسيس الاختيارات الفكريّة التي كانت إلى حدّ الأمس مصادرةً، وإيثار التحالف مع علماء الكلام على حساب المحدّثين والفقهاء، أحلاف الأمس.

عبد الله المأمون - الخليفة العالم - سيسمح بالخوض في علم الكلام وتعميق النظر في كلّ مقولاته، بل - والأهمّ من ذلك - سيتّخذ من مقولة "القرآن مخلوق" شعاراً ثقافيًا لدولته، هذه المقولة التي أسال الاختلاف فيها من الدم والحبر ما لم يسله اختلاف آخر. وستحوّل اختيارات المأمون الصراع الدائر من "محنة على المتكلّمين" إلى "محنة على المحدّثين الفقهاء" - حسب عبارة الجاحظ[١] - فعن المتكلّمين سقطت المحنة وزالت البلوى والمشقّة[٢]. وآلت إليهم "القدرة" التي كانت - بالأمس - مع المحدّثين[٣].

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه التجربة - لخروجها عن المألوف - قوبلت بالتشويه والتعتيم إلى حدّ بعيد، ممّا جعل المواقف منها تختلف إلى حدّ التضارب، خاصّة بين الدارسين المعاصرين، فمنهم من صوّر المسألة على أنّها اختيار فرديّ للمأمون باعتبار ثقافته الموسوعيّة التي شملت - من بين ما شملت - علم الكلام والفلسفة[٤]. ومنهم من أدرجوها في سياق سعي الخليفة أو الملك المستبدّ إلى تدمير سلطة ثقافيّة منافسة

لسلطته، وهي سلطة العلماء، دون أن يُميّز هؤلاء فيها بين الأنظمة الفكريّة المختلفة والمواقف السياسيّة المرتبطة موضوعيًا بكلّ نظام منها[٥]. وقريب من هذا التصوّر تصوّر من ذهب إلى أنّ المأمون - على غرار سائر الخلفاء - اعتقد أنّ صاحب السلطة هو الأقدر على فهم الدين الفهم الصحيح، وأنّه "الوارث للنبيّ"، وأنّ العامّة في حاجة إلى حكيم يقودها، ولو أدّى الأمر إلى استعمال العنف[٦]. ومن الدارسين من اعتبر المسألة نجاحا للفكر الاعتزالي في الامتداد في اتّجاه الخاصّة - الحاكمة - لأنّه عاجز عن الامتداد في اتّجاه العامّة، أي أنّ هذا النجاح هو نتيجة تخطيط وتدبير طويلين من قبل المعتزلة[٧]. ومنهم من اعتبر القرارات الفكريّة للمأمون وليدة توجّهه الشيعي، ليس أكثر[٨]. ومن الدارسين من أعلن عجزه عن فهم دواعي هذه التجربة وأهدافها، وسمّاها تجربة "غامضة"[٩]، وذلك في مؤلّف شامل يهمّ نشأة الأنظمة المعرفيّة في الفكر العربي، ثمّ عاد إليها في مؤلّف خصّص نصفه لها، وقدّم ما رآه سببا كافيا لإزالة الغموض عنها، وهو أنّ شعار خلق القرآن الذي سبق أن تبنّته الأطراف المعارضة للدولة الأمويّة، يصلح لأن ترفعه الدولة العباسيّة في عهد المأمون في وجه القوى المعارضة لها والمائلة إلى الأمويّين بدلا منها[١٠]. وسنرى لاحقا محدوديّة هذا التفسير في أكثر من مستوى.

هذه المواقف التي ذكرنا وغيرها كثيرة، لكنّ كثرتها عوض أن تنير المسألة تزيد في تعقيدها، وعوض أن تقدّم بعض الإجابات الباعثة على الارتياح المعرفي، تقدّم إجابات باعثة على الحيرة ومواصلة التساؤل.

لذلك لم يبق أمام الباحث إلاّ أن يتّجه إلى التنقيب عن شظايا النصوص القديمة المغمورة في ركام معرفيّ موجّه وجهة معيّنة، وإلى تفكيك الخطابات المتداولة؛ أمله أن يعثر في المهمّش من الأخبار على بعض الهامّ، وأن يحاول ترميم المجزّأ المتناثر علّه يقترب من صورة الواقع المفترضة.

على هذا الأساس - نحتفظ بكلّ المعطيات التي توصّلنا إليها في المراحل السابقة من هذا القسم، خاصّة من حيث طبيعة النظام المعرفيّ الذي يمثّله علم الكلام في مرحلته الأولى، وطبيعة النظام المعرفيّ الذي يمثّله المحدّثون والفقهاء، على ضوء علاقتهم بالسلطة. ونحاول - فيما يلي- أن نضيف معطيات أخرى تتعلّق بالعوامل الذاتيّة

والموضوعيّة التي حفت بتجربة المأمون، كما تتعلّق بوضع المحنة في مسارها الحدثيّ سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا، حتّى نبيّن أنّها في الحقيقة حدث متوقّع لا حدث منعزل غريب الأطوار، وأنّ محاولة فهمها لا تكون بالتوليد النظريّ من مجرّد احتمالات، بل بالتوليد الإجرائيّ من المعيش تاريخيًا.

٣ - ١: فكر المأمون وعلاقته بالثقافة السائدة:

يتّفق من ترجم للمأمون من القدامى على تميّز مؤهّلاته العلميّة مقارنة بسائر الخلفاء ممّن سبقوه. فهو أعلم الخلفاء بالفقه والكلام،[١١] وبارع في العلوم[١٢] بل من كبار العلماء[١٣]، وهو أفضل رجال بني العبّاس حزما وعزما وحلما ورأيا ودهاء وهيبة وشجاعة وسؤددا وسماحة[١٤]. والهامّ أنّه ألمّ بثقافة العصر، دون أن يلتزم بالحدود المعرفيّة الصارمة التي وضعها الساسة وأصحاب الحديث بإقصائهم الاشتغال بعلم الكلام من دائرة العلوم المسموح بها والمرغوب فيها.

وجدير بالتنبيه هنا إلى أنّ لعلم الكلام وجهين بالنسبة إلى الاختيارات السائدة، الوجه الأوّل هو فيه مردود مرغوب عنه وهو مجادلته لمسلّمات نصيّة معيّنة، والوجه الثاني هو فيه مقبول نسبيًا،وهو مجادلته لأصحاب الديانات والمذاهب غير الإسلامية. لكنّ المشتغل به يعتني بوجهيه على حدّ السواء.

وقد وجدنا القدامى يسمّون هذا المشغل العلميّ عند المأمون، أحيانا بالكلام وأحيانا بالفلسفة، كأنّما للاصطلاحين مفهوم واحد. ونرجّح أنّ الأمر كذلك، باعتبار أنّ كلاً منهما يُنسب في القديم إلى "علوم العقل"، وباعتبار إفادة أوائل المتكلّمين من المناهج وبعض المقولات الفلسفيّة - كما رأينا سابقا- فعلم الكلام هو الشّكل الأوّل لفلسفة إسلاميّة[١٥].

لقد كان النزوع المعرفيّ عند المأمون " إنسانيًا "، لا يتقيّد بالمعايير السابقة التي رأيناها، من قبيل "سلفي مُحدث"، أو "أصيل دخيل" أو "نصيّ عقليّ". فالمعرفة عنده هي فيما تحرّره من طاقات الإنسان، لا فيما تقيّده أو تمنعه.

وقد أثرت عنه في هذا الصدد أقوال تكشف عن البعد المعرفيّ الإنسانيّ. منها: إن الإنسان إنما فضل بعقله[١٦]. ومنها: لا نزهة ألذّ من النظر في عقول الرجال[١٧].

وقوله: غلبة الحجّة أحبّ إليّ من غلبة القدرة، لأنّ غلبة القدرة تزول بزوالها وغلبة الحجّة لا يزيلها شيء(١٨). و أهمُّ من أقوال المأمون أفعاله. فقد اعتنى بجلب الكتب العلميّة وترجمتها، جلب كتب الفلاسفة واليونان من جزيرة قبرص(١٩). وراسل ملك الروم يستأذنه في نقل الكتب القديمة المخزونة ببلد من بلدانه، وخصّص لذلك علماء ومترجمين، فنشطت حركة الترجمة(٢٠). ومن الروايات الحافّة باعتناء المأمون بالفلسفة رواية ظهور أرسطو له في المنام، وأمره إيّاه بأن يشيع كتب الفلسفة ومبادئها(٢١). ولا تبدو لنا القيمة الدلاليّة لهذه الرواية في التشريع لعلم الكلام والفلسفة، بقدر ما تبدو في ردّ المتكلمين - جداً أو تهكّما - على آليّة المنام التي طالما وظّفها المحدّثون. ففي أكثر من رواية ظهر الرسول لهذا المحدّث أو ذاك وأقرّه على ما يشتغل به من الحديث والفقه، مبيّنا أنّ ذاك هو العلم الصحيح. وشكّل المتكلّمون هذه الرواية بتبديل دالّ للفواعل فيها: عوضا عن الرسول نجد أرسطو، وعوضا عن المحدّث نجد المتكلّم أو المشتغل بالفلسفة، وعوضا عن الأمر بالتحديث، نجد الأمر بإشاعة الفكر الفلسفيّ الذي من أسسه - كما جاء في الرواية - ما حسن في العقل ثمّ ما حسن في الشرع. وقد كان اعتناء المأمون بتوسيع الحركة العلميّة لتشمل الحاصل من العلوم بمختلف أنواعها عصرئذ. ومن أكثر الأمور دلالة أن يُقارَن هو نفسه في علوم معيّنة بعلماء برعوا فيها، مثل جالينوس في الطبّ وهرمس في النجوم والحساب(٢٢). وتُعدّ مجالسه العلميّة صورة مصغّرة من الثراء العلميّ المتعدّد المشارب، خاصّة من حيث عدم إقصاء صنف من العلماء، أومنع صنف من العلوم.(٢٣) وقد أشاعت هذه المعطيات جوّاً من التسامح كان إلى ذلك الحين محدوداً. ويمكن أن يكون دالاً على ذلك الخبر التالي: قال المأمون لحاجبه يوما: انظر من بالباب من أصحاب الكلام؟ فخرج وعاد إليه فقال: بالباب أبو الهذيل العلاّف، وهو معتزلي، وعبد الله بن إباض الإباضيّ، وهشام بن الكلبيّ الرافضي(٢٤). إنّ حضور هؤلاء العلماء المخالفين للسائد في بلاط الخليفة ليس للمحاكمة والاستتابة، بل للمحاورة والإفادة والاستفادة، أمر جديد على المستقرّ من السياسة الفكريّة التي كرّسها الخلفاء. الأمر الذي أدانه خطاب المحدّثين، وأدخل عليه لاحقا الكثير من التعديلات لتبرئة الخليفة المأمون من مسؤوليّته. فالمحدّث راوي الخبر السابق، يثبت أنّ المأمون علّق - لما نُقلت إليه أسماء الواقفين ببابه - قائلا: ما بقي من أعلام أهل جهنّم أحد إلاّ وقد حضر. والواضح أن هذا التعليق هو إلى خطاب

المحدّثين أقرب منه إلى خطاب المأمون، للاعتبارات التالية: أولّها أنّه لو كان ذاك رأي الخليفة فيهم وفي آرائهم ما حضروا طوعا إلى بابه وهم يعرفون ذلك. ثانيها أنّه من الثابت أن أبا الهذيل العلاّف كانت له مكانة مرموقة لدى المأمون[٢٥]، فكيف يعتبره من "أهل جهنّم"؟ ثالث الاعتبارات أن هؤلاء الأعلام الثلاثة يمثّلون تباعا: المعتزلة والخوارج والشيعة، أي خصوم أهل الحديث أساسا. وتعتبر آليّة تشكيل الأخبار بطريقة تجعلها حمّالة مواقف، من أبرز الوسائل الخطابيّة التي اعتمدها المحدّثون في تهذيب النشاز الذي يرونه.

ونورد بالإضافة إلى الخبر السابق المتعلّق بتسامح المأمون الذي أثار المحدّثين، الخبر التالي، وهو لا يبعد عن الأوّل من حيث تصويره لجوّ التسامح الجديد ورفض هؤلاء المحدّثين له ولحقّ الآخر المختلف في التعايش السلميّ فكريًا واجتماعيًا: التقى في سفينة شيعيّ وخارجيّ ومرجئيّ، فتجادلوا واختلفوا، فحكّموا محدّثا سنّيًا كان معهم، وجاءت أحكامه ملخّصة لمآخذ الخطاب السنّيّ على هذه الخطابات المخالفة. قال للشيعيّ: في الدنيا قوم أجهل منكم؟ تزعمون أنّ هذا الأمر كان لصاحبكم،فتركه حياته وسلّمه لغيره ثمّ تبغون أن تأخذوا له به من بعد وفاته؟ وقال للخارجيّ: ترعوون عن قتل النساء والولدان وتستحلّون دماء المسلمين ?وقال للمرجئي: أنت أحمق الثلاثة، هذان يزعمان أنّك في النار وأنت تشهد أنّهما في الجنّة[٢٦]. وعند التحقيق في الخبر يتضّح انعدام وحدة الموضوع الذي طلب من المحدّث أن يبتّ فيه، إثر الجدال المفترض بين الثلاثة. فهو يردّ على الشيعيّ في موضوع الإمامة، ويردّ على الخارجي في مسألة تكفير المخالف، ويردّ على المرجئيّ في مسألة مرتكب الكبيرة. فما من مجادلة وقعت فعلا، وما من تحكيم طُلب من المحدّث بالذات، وإنّما هو الخطاب يستعمل وسائله في خلق "حقائقه" والإيهام بوجودها.إنّه ينطلق من إمكانيّة التعايش في ظلّ الاختلاف ليصل إلى أنّها مستحيلة وعبثيّة بعد أن حجب كلّ عامل يصلح أن يمثّل أرضيّة التقاء بين الجميع، وبعد أن غيّب في خطاباتهم أوجه الوجاهة الواردة. فلم يبق إلاّ المحدّثون وخطابهم أهلا للسيادة ولقيادة الجميع.

لقد كان المحدّثون والفقهاء يستأثرون باهتمام السلطة، ويتمتّعون بشرف الوصاية الثقافيّة، في مقابل الإقصاء الذي ظلّ مسلّطا على بقيّة أصحاب المقالات من

المتكلّمين(٢٧). ومع المأمون تغيّرت المعطيات وأصبح لهم مزاحمون خطرون يرتادون البلاط وينالون رضا أصحاب السلطة(٢٨). فأصبح تمثيلهم لخطاب الحقيقة الواحد محلّ نظر.

وفي ظلّ هذا الاعتناء بالعلوم وعلى رأسها الفلسفة وعلم الكلام، شهد هذا العلم انطلاقة جديدة تجاوز فيها جملة القيود التي كانت تكبّله، وبدأ يحتلّ مواقع تتزايد أهميّة - خلال القرن الثالث - وينشيء رصيداً من الأحكام المشيدة به وبفضله على سائر العلوم. فغابت أحكام الزندقة والتكفير بسببه - على الأقلّ في خطاب السلطة - وبرزت أحكام، "النفاسة"، و"الفضل"، والمزيّة"، وغيرها.. وممّا قال عنه الجاحظ: من لم يكن له علم بالكلام، ولو كان أعلم الناس باللغة، لم ينفعك في باب الدين، حتّى يكون عالما بالكلام.(٢٩)

وقال: *إنّ صناعة الكلام علق نفيس وجوهر ثمين، وهو الكنز الذي لا يفنى ولا يبلى، وهو العيار على كلّ صناعة، والزمام على كلّ عبارة والقسطاس الذي به يستبان نقصان كلّ شيء ورجحانه... والذي كلّ أهل علم عليه عيال، وهو لكلّ تحصيل آلة ومثال*(٣٠). ولصناعة الكلام فضيلة على كلّ صناعة، ومزيّة على كلّ أدب(٣١).

وأصبح من له موقف محترز من حركة الحديث من العلماء، يستطيع الإعراب عن ذلك على الملأ، دون خوف من أن يلحقه عقاب. وفي هذا الإطار الجديد بدأنا نسجّل مواقف تنهى عن طلب الحديث، صادرة عن المعتزلة، وعن المتكلّمين عامّة. وجاء أحد هذه المواقف - وقد يكون ذلك من باب السخرية - على لسان مجنون، فقد اعتبر من غير المعقول محادثة أصحاب الحديث، ونعتهم بالأغثاء ورفض أن يقبل زائره وأن يحادثه إلاّ عندما أكّد له أنّه من أهل الأدب وليس من أصحاب الحديث(٣٢). وجاء موقف آخر في قالب تلاحٍ بين شاعرين أحدهما معتزليّ والآخر صاحب حديث. فقد بدأ المعتزليّ بأن نصح أحد طلبة الحديث الشبّان بأن يبتعد عمّا تفرّغ له لأنّه لا يجدي نفعا. وناقضه صاحب الحديث بأن نصح هذا الطالب بالثبات على طلب ما تفرّغ له لأنّه سببٌ لارتفاع ذكره وانتشار علمه، وبقاء اسمه مع اسم رسول الله(ص) إلى يوم القيامة، ولأنّه - خاصّة - سبب للرياسة والسياسة(٣٣).

ومحصّل الأمر أنّ الظرف الثقافي العامّ، وموازين القوى بين الخطابات المختلفة قد تغيّر. وأبرز تغيّر ما جدّ في البلاط.

ففي مجالس المأمون، أصبحت الآراء والمواقف والمقولات التي كانت بالأمس ممنوعة، مسموحا بها، من قبيل نفي التشبيه، وخلق القرآن، ومجادلة الصحابة في بعض اختياراتهم، بل نقدهم في بعض تصرّفاتهم والقول بحريّة الإنسان في فعله ومسؤوليتّه عنه، أي مقولة القدر التي ناظرت في أصدائها السياسيّة مقولة خلق القرآن. وكان المأمون - كما تثبته مناظرات حدثت في مجلسه - يقول بالقدر. وأشهر هذه المناظرات ما كان يدور بين ثمامة بن أشرس ويحيى بن أكثم. وممّا جاء فيها قول ثمامة: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه، إمّا كلّها من الله ولا فعل لهم، لم يستحقّوا ثوابا ولاعقابا ولا مدحا ولا ذمّا. أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذمّ لهم جميعا. أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذمّ. قال المأمون: صدقت(٣٤). وفي مناظرة أخرى يردّ ثمامة بن أشرس ردّاً صريحا مباشرا على الأحاديث التي يروّجها المحدّثون ومفادها تقدير الله للإنسان معاصيه، وهي الأحاديث التي رأينا هارون الرشيد - كسائر الخلفاء قبله - يحيطها بكثير من التصديق وبالحماية من النقد إلى درجة أنّه حبس عمّه لما طرح في شأنها سؤالا قد يُفهم منه نقدها أو رفضها. ورأينا أنّه اعتبر إعمال النظر فيها زندقة، ونزّه القرشيّ خاصّة عن الزندقة. كلّ هذا باتّفاق مع المحدّثين الذين يرتادون مجالسه. وبهذا الاعتبار "تزندق" المأمون عندما استمع إلى نقد ثمامة لهذه الأحاديث وأقرّه على رأيه. قال ثمامة: إذا وقف العبد بين يدي الله يوم القيامة، فقال الله تعالى: ما حملك على معصيتي ؟ فيقول -على مذهب الجبر- يا ربّ إنّك خلقتني كافرا وأمرتني بما لا أقدر وحلت بيني وبين ما أمرتني به ونهيتني عمّا قضيته عليّ وحملتني عليه. أليس هو بصادق. قال المأمون. بلى(٣٥).

ومن المجادلات التي كانت تدور في مجالسه أيضا، نورد ما يتعلّق بالموقف من السلف، من خلال مجادلة بين ثمامة بن أشرس ويحيى بن أكثم إثر اختلافهما في مسألة فقهيّة، وقد احتجّ فيها يحيى بأقوال الصحابة، عمر وابن مسعود وابن عمر وجابر، لدعم موقفه، فقال له ثمامة: أخطأوا كلّهم، وأغفلوا وجه الدلالة. واستنكر يحيى تجرّأه على الصحابة وحاول حمل المأمون على الاستنكار أيضا، عندما قال له: يا أمير المؤمنين إنّ هذا يخطّىء أصحاب رسول الله كلّهم. ولكنّ المأمون لم يفعل. واستمع إلى التحليل الذي قدّمه ثمامة في إثبات رأيه، واقتنع بوجهة نظره(٣٦). بل إنّ

المأمون يتعمّد أحيانا مخالفة المحدّثين، خاصّة إذا ما تعلّق الأمر ببعض مواقفهم غير المقنعة، من قبيل موقفهم من علم أبي حنيفة. فقد أضافوا - كما قال الزهريّ- إلى حديث " أنّ المدينة لا يدخلها الدجّال ولا الطاعون": "ولا رأي أبي حنيفة". ولمّا حُدّث المأمون لاحقا بهذا، ولّى أحمد بن يعقوب الأنصاريّ على المدينة - وأحمد يقول برأي أبي حنيفة - وقال: قد دخل المدينة قول أبي حنيفة[٣٧].

ولم يكن لقرار المأمون الميل عن أصحاب الحديث إلى علماء الكلام داع معرفيّ فحسب، بل كانت هناك دواع أخرى سياسيّة ثقافيّة متّصلة بالصراع الذي حدث بينه وبين الأمين، وخاصّة بالمواقع التي اتّخذها العلماء في هذا الصراع.

أشرنا سابقا إلى أنّ الأمين واصل نهج أسلافه من الخلفاء في تقريبه للمحدّثين والفقهاء ومحاربة "أصحاب الكلام ومقولاتهم". وسنجد هؤلاء المحدّثين يقودون المعارضة ضدّ المأمون، أثناء الحرب وبعدها. والجدير بالتذكير أنّهم ساندوا الأمين رغم سوء سياسته الاجتماعيّة، فهو -باتّفاق المؤرّخين- لم يحسن تقلّد وظيفته. ومن الأوصاف التي نسبوها إليه أنّه عاجز الرأي ضعيف التدبير غير مفكّر في أمره[٣٨]. وأنّه سيّء التدبير كثير التبذير، ضعيف الرأي، أرعن لا يصلح للخلافة[٣٩]. ومن أخطر ما أتاه-وبتنسيق مع الوزيرالفضل بن الربيع- تولية ابنه الرضيع، بعد أن سمّاه الناطق بالحقّ[٤٠]، وعزل المأمون الموصى له من بعده. واستقلّ المأمون بخراسان ومنها كان ينطلق في محاربة أخيه الذي حوصر في بغداد وقتل سنة ١٩٨ هـ.

وتفاقمت الأزمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في بغداد أثناء الحرب وبعد انتهائها، خاصّة في الفترة التي ظلّ فيها المأمون في خراسان، وكان من أهمّ مؤشّراتها ظهور الشطّار واعتداؤهم على الناس في أرواحهم وأملاكهم دون أن يردعهم رادع[٤١]. وهنا يجد "الصلحاء" و"أصحاب الحديث " الظروف سانحة لإنشاء تنظيم به يسيطرون على الوضع، وخاصّة على العامّة. وتسمّوا "بالمطوّعة"،واتّخذوا شعار"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بكتاب الله عزّ وجلّ وسنّة نبيّه"[٤٢]. ويهمّنا في هذه الحركة أن نذكر علمين من قادتها: سهل بن سلامة وأحمد بن نصر الخزاعي، وهما من أصحاب الحديث. وسيقود أحمد بن نصر لاحقا ثورة المحدّثين على اختيارات المأمون في عهد الواثق ويُقتل بسببها.

كما يهمّنا أيضا أن نسجّل أن المعارضة العباسيّة السياسيّة للمأمون والممثّلة في منصور بن المهديّ والفضل بن الربيع، قد تحالفت مع سهل بن سلامة في حركته، وبايع له كلّ منهما(٤٣). وقد وصف سهل بن سلامة دعوته بأنها عبّاسيّة، في الفترة التي أعلن فيها المأمون تولية علي بن موسى الرضيّ الطالبي(٤٤). ولئن أوقف سهل بن سلامة نشاطه عندما دخل المأمون بغداد، لترفّقه به(٤٥)، وكذلك فعل أحمد بن نصر الخزاعي - إلى حين - مبتعداً عن موالاة الخليفة، فإنّ حركة المطوّعة في أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر لم تتوقّف. وقد حدّد أصحابها مفهومًا لهذا الشعار يسير في اتّجاه معارضة سياسة المأمون. والمعلومات في هذا الصدد شحيحة، لكنّ الجزئيّ المتوفّر منها يكشف عن جوانب هامّة من دور هذه الحركة في استفزاز السلطة وفي التسبّب في المحنة. ولا تتعلّق القضيّة هنا بمبدإ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" في حدّ ذاته، بل بمفهوم "المنكر" ومفهوم "المعروف" لدى كلّ طرف. ويبدو أن المحدّثين صنّفوا سياسة المأمون الثقافيّة ضمن المنكر، واعتبروا من المعروف مناهضتها. ويكفي أن نذكّر هنا بتشجيعه لعلم الكلام وتقريبه لعلمائه والسماح لمقولات معيّنة بالتداول وعلى رأسها مقولة خلق القرآن التي أنشأ حولها المحدّثون فتاوى وآراء بل و "نصوصا" محرّمة لها. وكلّ هذا وغيره من شأنه أن يؤدّي إلى محاصرة خطابهم وإفقادهم الدور القياديّ في ثقافة المجتمع. صحيح أنّ المأمون قد نهى هؤلاء عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكن ليس بالمعنى الأخلاقي التقويّ للمبدإ، بل بالمعنى السياسيّ الثقافيّ الذي حمّله إيّاه المحدّثون بعد وصول المأمون إلى السلطة وإدخاله "الاضطراب " على "الهدوء الحاصل ". ولنا في بعض الأخبار التي أفلتت من حملة التعتيم التي أحيطت بها نوعيّة تحركات المحدّثين قبل المحنة - حفاظًا على تصويب مواقفهم - أدلّة قويّة على حقيقة النهي الذي صدر عن المأمون.

يتمثّل الخبر الأوّل في أن محدّثا وهو الفضل بن دكين رُفِع إلى المأمون بتهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو لم يفعل إلاّ أن زجر جنديًا اعتدى أخلاقيًا على امرأة. فخلّى المأمون سبيله وقال له: يا هذا من نهى مثلك أن يأمر بالمعروف إنّما نهينا أقواما يجعلون المعروف منكراً. فقال له المحدّث، فليكن في ندائك: لا يأمر بالمعروف إلاّ من أحسن أن يأمر به(٤٦). ويظهر بوضوح في هذا القول أن "المعروف " في نظر

المأمون هو الذي اعتبره المحدّثون "منكرا "، وهذا ما نُهِيَ عنه، بعيدا عن المعنى النمطيّ المتّصل بالخير مطلقا.

وفي خبر آخر، رُفِع إلى المأمون المحدّث الحسن بن الصبّاح البزار بتهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعاقبه بأن ضربه خمس درر(٤٧). ولا يُوضّح راوي الخبر ما قام به هذا المحدّث بالضبط حتّى يستحق العقاب، ولكن يُمكن أن نفهمه من خلال وجود اسمه ضمن قائمة المحدّثين الذين امتحنوا لاحقا، من ناحية، ومن خلال ما ثبت عنه من أنّه يحارب النزوع الشيعيّ للمأمون(٤٨)، من ناحية أخرى.

ومعلوم أنّ المأمون امتحن أشخاصا بأعيانهم من المحدّثين والفقهاء والقضاة، وهم أولئك الذين كان لهم نشاط مكثّف في تأليب "الرّأي العام " عليه، كما سنرى لاحقا.

ولكن، نعلم أن العلاقة بين أصحاب الحديث وبين الخلفاء السابقين هي علاقة وظيفيّة، بموجبها يقدّم المحدّثون خدمات إيديولوجيّة لا يستغني عنها صاحب السلطة في مجتمع كتابيّ، إذا لم يجد لتشريع سلطته إلاّ الدين. فلماذا "استغنى" المأمون عن خدمات هذه الشريحة خاصّة أنّه لم يكتف بذلك - كما تبيّناً سابقا - بل سار في اتّجاه مخالف مخالفة جديّة لمسلّماتها إلى أن يصل به الأمر في آخر تجربته إلى تسليط المحنة عليها بإجبارها على تبنّي المقولات التي ما فتئت تناهضها وتُعادي القائلين بها. ولعلّ في الوقوف عند سياسة المأمون ومميّزاتها ما يساعد على الوقوف على حقيقة الصراع الذي حكم العلاقة بين السلطة والمحدّثين طيلة تجربته.

٣ - ٢ : سياسة المأمون:

تعتبر الاختيارات الثقافية التي سار فيها المأمون منطلقا هامًا من منطلقات النظر في مميّزات سائر اختياراته سواء ما تعلق منها بفكره السياسي أو بسياسته العمليّة.

وتجدر الإشارة أوّلا إلى أنّ كلّ الذين ترجموا للمأمون اتّفقوا على حسن تدبيره وسياسته، وأشادوا بفضائله وإنجازاته الداخليّة - العلميّة منها والاجتماعيّة - والخارجيّة المتمثّلة في كسر شوكة الروم. لكنّ معظمهم أيضا، آخذه على نزوعه الشيعيّ وعلى المحنة التي سلّطها على المحدّثين. فاعتبر هذين الإجراءين ممّا "شان به سياسته "، ولولاهما لكان أحسن خلفاء بني العبّاس عامّة(٤٩).

ولنبدأ بهذا الرصيد الإيجابي المعترف به في تجربة المأمون، ثمّ نرى النقطتين الإشكاليّتين فيها وهما: الميل إلى الشيعة، وامتحان المحدّثين.

نجد في كتب التاريخ والتراجم أقوالا ونصوصا متفرّقة نُسبت إلى المأمون، ومدارها مبدأ العدل وقيمته في "العمران البشري ". منها تأكيده على أن عدل السائس ينبغي أن يشمل سائر فئات المجتمع من الخاصّة إلى العامّة[٥٠]، حتّى يحقّق ضربا من الاستقرار لا غنى عنه في بناء الدولة. وقد قيل فيه: كان أمّارا بالعدل فقيه النفس من كبار العلماء[٥١].

والهامّ في خطاب المأمون السياسيّ، انحسار مفهوم كان من الثوابت في الخطاب السابق له، وهو أنّ وجود الخليفة على هرم السلطة في المجتمع من إرادة الله، وإرادةُ الله لا تجادل[٥٢]، وهذا ما لمسناه في خطاب معاوية والمنصور والمهدي والرشيد وغيرهم...

أمّا مع المأمون فنجد أصداء لتصوّرات كلاميّة فلسفيّة بالأساس، حول وظيفة السائس أو الوازع في المجتمع، وكيف أنّ هذه الوظيفة متّصلة بمصالح العمران البشريّ، ومن هو أهل وكفء لتحقيق هذه المصالح هو الذي يستحقّ منصب الخلافة.

وقد جاءت هذه التصوّرات السياسيّة في ثلاث وثائق هامّة، الأولى هي إجابة قدّمها المأمون لمّا جادله أحد أفراد الرعيّة في مدى شرعيّة جلوسه على كرسيّ الخلافة. والثانية هي رسالة كتبها طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لماولاّه المأمون ديار مضر، والرسالة عبارة عن "بيان سياسي " نال إعجاب الكتّاب والأدباء لبلاغته، ونال إعجاب المأمون لما احتواه من معان، وأمر باعتماده وإرساله إلى كافة الولاة[٥٣]. والوثيقة الثالثة هي وصيّة المأمون لأخيه المعتصم، يحدّد له فيها مقوّمات السياسة الناجحة.

يهمّنا في الوثيقة الأولى أن نقف بعض الشيء عند الظروف التي أنشئت فيها، لأنّ لها دلالة سياسيّة أيضا. فقد كان المأمون يخصّص يوما في الأسبوع، يجلس فيه للمناظرة. فدخل عليه رجل وسأله السؤال التالي: أخبرني عن هذا المجلس الذي أنت فيه جلسته باجتماع الأمّة أم بالمغالبة والقهر[٥٤]؟ نلاحظ أولا أنّ السؤال عن شرعيّة الخليفة القائم من الأسئلة الجديدة في بلاطات الخلفاء، لأنّه لم يكن سؤالا مشروعا أصلا، ولم يكن أحد يجرؤ على طرحه وهو آمن. ونلاحظ ثانيا أنّ سؤال الرجل ليس

سؤال فرد بقدر ما هو سؤال تيّار سياسيّ معارض، نرجّح أنّه التيّار الخارجيّ، لأنّ هذا التيّار هو الذي يرى أن الطريق إلى السلطة هو إجماع الناس على الشخص الفاضل(٥٥)، دون الوصيّة ودون المغالبة والقهر. وستأتي إجابة المأمون مترفّعة عن مماحكات الخلاف بين التيّارات السياسيّة الموجودة في تلك الفترة، لتضرب بأسباب قويّة في تصوّر "فلسفيّ" للمسألة يصلح أن يكون أرضيّة التقاء دنيا بين كافّة المتنازعين. فقد نفى أوّلا أن يكون وجوده في السلطة بسبب المغالبة والقهر، ولم يدّع أيضا أنه يتمتّع بالإجماع عليه. وحوّل مركز الثقل المعنويّ في الإجابة من كيفيّة الوصول إلى السلطة إلى كيفيّة ممارستها ومدى تحقيق مصالح الجميع، مع الاحتفاظ دائما بحقّ "الأفضل منه " في أن يحلّ مكانه لو توفّر واختاره الناس وأجمعوا عليه. قال: رأيت أنّي متى خلّيت الأمر غلب الهرج والفتنة ووقع التنازع فتعطلت أحكام الله سبحانه وتعالى، ولم يحجّ أحد بيته، ولم يجاهد في سبيله، ولم يكن لهم سلطان يجمعهم ويسوسهم، وانقطعت السبل، ولم يؤخذ لمظلوم من ظالم. فقمت بهذا الأمر... إلى أن يجتمع المسلمون على رجل تتّفق كلمتهم على الرضا به فأسلم الأمر إليه وأكون كرجل من المسلمين. وفي رواية أخرى: فمتى اجتمعوا على رجل ورضوا به خرجت إليه من هذا الأمر(٥٦). ولم تكن إجابته هذه مجرّد "لعبة خطاب" لإسكات المخالف واحتوائه، بل شهدت ترجمة عمليّة - كما سنتبيّن ذلك لاحقا - في تولية المأمون لعليّ بن موسى الرضيّ بحجّة أنّه لا يوجد أحد في بني عليّ وبني العبّاس من هو أفضل ولا أورع ولا أعلم منه(٥٧). ويثبت بعضهم أنّ المأمون همّ أن يخلع نفسه ويفوّض الأمر إليه(٥٨). وليس من باب الاعتباط ان نجد الخطاب نفسه عند خليفة أمويّ خاض تجربة مشابهة لتجربة المأمون، لأنّه تأثر بعلم الكلام وبالفلسفة ودعا الناس إلى القدر وحملهم عليه وقرّب أصحاب غيلان(٥٩)، وهو يزيد بن الوليد المعروف بيزيد الناقص. فقد قال للناس في خاتمة خطبة له: إن رأيتم أحداً أقوى منّي عليها (أي الخلافة) فأردتم بيعته فأنا أوّل من يبايعه ويدخل في طاعته(٦٠).

أمّا الوثيقة الثانية التي نعتمدها في تبيّن الفكر السياسيّ عند المأمون، فهي الرسالة التي كتبها واليه على خراسان طاهر بن الحسين، والتي أقرّ المأمون نفسه ما جاء فيها وأعجب بها. والمرجّح أنّ طاهر بن الحسين في هذه الرسالة كان يتّجه شكليّا

إلى ابنه المولّى حديثا، وعمليًا إلى مخاطب - كان من المفروغ منه أن تصله الرسالة - وهو الخليفة المأمون، لأنّها صيغت بطريقة تنطق بلسانه، ورُسِمت فيها سُبُل استقامة الولاة في سياستهم للرعيّة، خاصّة وأنّ المأمون طالما واجه مشاكل من جور عمّاله، وهو القائل: ما انفتق عليّ فتق إلاّ وجدت سببه جور العمّال[٦١].

وسنصرف النظر في الرسالة عمّا يمكن اعتباره من تقاليد الكتابة السياسيّة من حيث الدعوة إلى اتبّاع العدل، والعمل بالحقّ، وحسن الاصطناع، وغيرها من المعاني التي تظهر في مختلف الخطابات السياسيّة. وسنُركّز على ثلاث نقاط رأينا فيها اختلافا عن السائد. الأولى عدم الاستناد إلى أنّ الإرادة الإلهيّة تدعم السائس وتبرّر كلّ أفعاله - كما رأينا مع خلفاء عديدين أمويّين وعبّاسيّين - بل على العكس من ذلك تنبّهه من سوء عاقبة اعتقادٍ كهذا. جاء في الرسالة: إيّاك أن تقول إنّي مسلّط أفعل ما أشاء، فإنّ ذلك سريع فيك إلى نقص الرأي وقلّة اليقين بالله[٦٢]. وتتعلّق نقطة الاختلاف الثانية بالسياسة الماليّة، ففي حين أشاع خلفاء سابقون أنّهم أدرى بحكمة الاحتفاظ بالأموال أو توزيعها. تنصّ هذه الرسالة على ضرورة إعطاء الرعيّة حقّها وعدم احتكار السائس للمال: اعلم أنّ الأموال إذا كثرت وذخّرت في الخزائن لا تثمر. وإذا كانت في إصلاح الرعيّة وإعطاء حقوقهم وكفّ المؤنة عنهم نمت وربت، وصلحت به العامّة[٦٣]. أمّا النقطة الثالثة فتتعلّق - ضمنيًا - بنقد الطريقة السائدة في جمع الخراج، والتي يُعفى فيها المقرّبون من السلطان من دفع ما عليهم، وتفرض على العامّة فتزداد فقرا. ولعلّ في سيرة خالد بن عبد الله القسريّ وإثرائه الفاحش أحسن مثال لهذه الطريقة[٦٤]. وجاء في الرسالة نهيٌ عنها، وأمرٌ بالتسوية بين الجميع في دفع الخراج: وزّعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه، ولا ترفعنّ منه شيئا عن شريف لشرفه وعن غنيّ لغناه ولا عن كاتب لك، ولا أحد من خاصّتك. ولا تأخذنّ منه فوق الاحتمال له ولا تكلّفنّ أمرا فيه شطط[٦٥].

تمثّل هذه المبادئ التي حوتها الرسالة بعض الخصوصيّة لخطاب المأمون السياسيّ، من حيث هو خطاب يستند إلى مرجعيّة فكريّة معيّنة تختلف عن مرجعيّة سابقيه من الخلفاء. وفي المقابل وجدنا - في هذه المبادئ - تقاربًا بين المأمون ويزيد الناقص لتقارب مرجعيّتهما[٦٦]. فقد التزم يزيد بأن يعدل في سياسته الماليّة بين الناس

وألاّ يحتكر المال دون مصالحهم، وإن لم يفعل، فلا بيعة له عليهم[٦٧]. ومشروعيّة البيعة عنده مستمدّة من "مدى تحقيقه مصالح الرعيّة"، وليس من "نصوص" يسهر المحدّثون على حراستها لأنّها صمّام الأمان للسائس إذا توتّرت علاقته بالرعيّة. ومن هذه الزاوية نفهم استغناء المأمون عن أصحاب الحديث واتّباعه سياسة ثقافيّة يسوّى فيها بينهم وبين سائر العلماء وبين علمهم وسائر العلوم. ويتركهم دون حماية ما قبليّة - نقصد سياسيّة - لخطابهم، كما كان يفعل سابقوه.

ونقف في الوثيقة الثالثة المبيّنة لفكر المأمون السياسيّ، على منطق الترابط فيه بين المنطلقات الفكريّة العقديّة والسياسة العمليّة. فقد اعتبر المأمون أنّ القول بخلق القرآن، وكلّ المنظومة الفكريّة العقديّة التي يرتبط بها هذا القول، من مقتضيات تحقيق استقرار سياسيّ واجتماعيّ ترومهما كلّ تجربة سياسيّة، خاصّة وأنّ تبنّي هذه المنظومة يرتبط بتنامي التركيز على فعل الإنسان ومسؤوليّته في تحقيق الخير. قال المأمون في وصيّته للمعتصم: خذ بسيرة أخيك في القرآن... ولا تغفل أمر الرعيّة. الرعيّة الرعيّة ?العوامّ العوامّ ?فإنّ الملك بهم وبتعهّدك المسلمين والمنفعة لهم... ولا ينهينّ إليك أمر فيه صلاح للمسلمين ومنفعة لهم إلاّ قدّمته وآثرته على غيره من هواك، وخذ من أقويائهم لضعفائهم، ولا تحمل عليهم في شيء، وأنصف بعضهم من بعض بالحقّ بينهم[٦٨].

تلك هي خصائص الخطاب السياسي الذي رافق تجربة المأمون، ويمكن أن تتبلور أكثر بالنظر في مدى تناسقها مع السياسة العمليّة المتّبعة في هذه التجربة، في مستوى العلاقة مع الرعيّة.

ونورد فيما يلي جملة الإجراءات التي قام بها المأمون لصالح الرعيّة كما جاءت في كتب التاريخ:

- عند دخوله بغداد، أمر بتخفيف الخراج على أهل السواد، فأصبحوا يقاسمون على الخُمُسَيْنِ بعد أن كانوا يُقاسمون على النصف[٦٩].
- أمر بتخفيف الخراج على أهل دمشق[٧٠].
- جاءته أموال وهو بدمشق، فأمر بتوزيعها على الناس[٧١].
- معاقبة الولاة على سوء سياستهم للرعيّة، من ذلك عزله واليه على الكوفة لما شكاه أهلها، وعزله محمّد بن الجهم عن فارس لمّا شكاه أهلها وشهد بَجوره قاضيه

حسن بن عبد الله العنبري[٧٢]، وعزله واليه على كور الجبال عليّ بن هشام لسوء سياسته[٧٣].

وقد تردّدت أصداء هذه السياسة لدى من واصل تجربته، خاصّة أحمد بن أبي دؤاد الذي أكّد المأمون على خلفه المعتصم استصحابه. ومن هذه الناحية اعترف خصوم ابن أبي دؤاد بوجاهة تصرّفاته إزاء الرعيّة. منها حمله المعتصم على جبر الأضرار التي لحقت العامّة لما احترق الكرخ وعُدّ له هذا من أجلّ الأعمال[٧٤]، ومنها أيضا حمله المعتصم على إعانة أهل الحرمين في سنة غلت فيها الأسعار وساءت أحوالهم[٧٥]. وقال عنه المعتصم: ما سألني حاجة لنفسه قط[٧٦].

غير أنّ هذه الإجراءات - وإن كانت تعكس نزوعا نحو تحقيق العدل، فإنّها لم تكن -وحدها- ناجعة في إصلاح الأوضاع العامّة التي كانت تشهد التأزّم في مستويات عدّة. ومن مظاهر ذلك ما أصاب أهل خراسان والريّ وإصبهان - سنة ٢٠١ - من مجاعة، فعزّ الطعام ووقع الموت[٧٨]، وسنة ٢٠٧ غلا السعر ببغداد والبصرة والكوفة حتّى بلغ سعر القفيز من الحنطة أربعين درهما[٧٩]. وكانت هذه الظروف تعمل موضوعيّا لصالح تيّار المحافظة وإعلاء السلف ومعاداة العقل، علاوة على الضعف الموضوعي للعقلانيّة في المجتمع التقليدي[٨٠]. لهذا ستقف العامّة -بدعم من أصحاب الحديث- ضدّ اختيارات المأمون.

ولم تكن سياسة المأمون في تقريب علماء الكلام حتّى زاحموا المحدّثين واحتلّوا بعض مواقعهم، هي الدافع الوحيد لتوتّر العلاقة بينه وبينهم، بل ينضاف إلى ذلك تقريبه للشيعة، ومخالفة سلفه من الخلفاء الذين ثبتوا على إبعادهم وملاحقتهم، بدءاً بالمنصور الذي تنكّر للتحالف الطالبي - العباسي ضدّ الأمويّين، وصولا إلى الرشيد الذي تتبّعهم وقضى على النشيطين منهم بتهمة أنّهم يريدون إفساد ملك العباسين[٨١]. وممّن قُتل موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين[٨٢]، وهو أبو علي الرضيّ الذي سيعهد إليه المأمون بالخلافة لاحقا.

وقد تشكّلت - قبل تجربة المأمون - ثوابت ومسلّمات في الخطاب السنّي الذي مثّله أصحاب الحديث، منها أنّ الخلافة الشرعيّة في بني العباس ورأينا أحاديث كثيرة يروّجها المحدّثون في هذا المعنى. ومنها أنّ الموقف الصائب هو محاربة كلّ الخارجين

على الإجماع السياسي والديني وعلى رأسهم الشيعة[٨٣]. وجاء النزوع الشيعيّ للمأمون ليمثل خرقا للثوابت، ويدخل ارتباكا على المستقرّ. وذلك خاصّة في عهده بالخلافة لعليّ بن موسى الرضيّ سنة ٢٠١ هـ وهو بخراسان. فتتشكّل ضدّه - في بغداد - حركة مناهضة يقودها العبّاسيّون بالتحالف مع المحدّثين.

وفي الحقيقة أثار النزوع الشيعيّ عند المأمون خلافا بين الدارسين اليوم من حيث حقيقته ومراميه، فهل هو مجرّد تحالف يندرج في خطّة احتواءٍ لأطراف سياسيّة تمثّل خطراً على حكمه[٨٤]؟ أم هو اختيار ثقافيّ سياسيّ يمثّل سمة بارزة في تجربته؟

للإجابة عن السؤال ينبغي الانطلاق من تتبّع مظاهر هذا النزوع الشّيعيّ من حيث توزيعها الزمني[٨٥]، ومن حيث نوعيّتها. وقد ضبطنا منها ما يلي[٨٦]:

- سنة ٢٠١: المأمون يعلن استخلاف عليّ بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، ويسمّيه "الرضيّ من آل محمّد".
- في السنة نفسها: - يضرب الدراهم باسمه.
- يأمر جنده بطرح السواد ولبس الخضرة[٨٧].
- يأمر أخاه إبراهيم بن موسى أن يحجّ بالناس.
- يولّي أخاه العبّاس بن موسى على الكوفة لمحاربة العبّاسيين.
- سنة ٢٠٢: زوّج ابنته "أم حبيبة" لعليّ بن موسى الرضيّ.
- سنة ٢٠٤: يولّي عبيد الله بن الحسن العلويّ الحرمين، وهو الذي حجّ بالناس سنة ٢٠٥ وسنة ٢٠٦.
- سنة ٢١١: إعلان لعن معاوية على المنابر ومعاقبة من يذكره بخير واضطربت العامّة منه[٨٨].
- سنة ٢١٢: إعلان أفضليّة عليّ بن أبي طالب على أبي بكر وعمر بعد الرسول.
- سنة ٢١٥: - زوّج ابنته "أمّ الفضل" من محمّد بن عليّ بن موسى الرضي[٨٩].
  - تحليل نكاح المتعة.
- سنة ٢١٨: (وهي السنة التي توفيّ فيها) يوصي أخاه المعتصم خيرا بولد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب.

نتبيّن من مختلف هذه الإجراءات أمرين: الأوّل هو أنّها شملت من حيث النوعيّة الذاتيّ والموضوعيّ على حدّ السواء، والثاني هو أنّها امتدّت على كامل فترة حكم المأمون. ممّا يرجّح أنّ هذا النزوع هو إلى الاختيار الثابت أقرب منه إلى التحالف الظرفيّ.

علاوة على ذلك، ينبغي أنّ نسجّل أن طوائف كثيرة من الشيعة - وبعد إعلان استخلاف عليّ بن موسى الرضي - قد واصلت تمرّدها ضدّه، خاصّة في الكوفة(٩٠) وفي مكّة. معنى ذلك أنّه لو كان هدف التصالح مع الشيعة احتواءهم، فهو لم يتحقّق، وبالتالي لا داعي لمواصلة هذا التصالح. وينبغي أن نسجّل أيضا أنّه من منظور التحالف والربح والخسارة سياسيًا، لا يمكن أن يُقدم سائس في رجاحة عقل المأمون على محاولة كسب طرف وإثارة عداء أطراف أخطر منه. نعني بذلك ثورة العبّاسيّين في بغداد يدعمهم المحدّثون والعامّة، وهم الذين يمثّلون الأطراف السّنيّة. وقد ثار هؤلاء بعد أن بايعوا لابراهيم بن المهدي المعروف بابن شكلة، وهو الذي عدّ ناصر السنّة. وممّا قيل فيه وفي غريمه المأمون: كان المأمون يتشيّع وكان عمّه ابراهيم بن المهدي يتسنّن(٩١) (نسبة إلى السنّة).

كلّ هذا يرجّح أن المأمون لم يكن يصدر في تشيّعه عن خطّة ظرفيّة الأهداف، بل عن مرجعيّة فكريّة عقديّة ثابتة. وما يدعم هذا الترجيح أنّ العلاقة بين أوائل المتكلّمين -خاصّة من المعتزلة - والتشيّع كانت وطيدة. فالزيديّة، أتباع زيد بن عليّ بن الحسين(٩٢)، يرون في أصول الدين رأي المعتزلة ويعظّمون أيمّة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أيمّة البيت(٩٣). وكان زيد بن عليّ تتلمذ على واصل بن عطاء شيخ الاعتزال وصار أصحابه كلّهم معتزلة(٩٤). ولنا في الكتابات التي وصلتنا عن أبي القاسم الرسّي(٩٥) أحسن مثال على إبراز الالتقاء بين طوائف من الشيعة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى في علم الكلام. وبالإضافة إلى ذلك كان أعلام كثيرون من المعتزلة يتشيّعون، مثل أولئك الذين خرجوا مع ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب(٩٦). ومن المعتزلة المتشيّعين في عهد المأمون، النظّام(٩٧). وقد شهد ثمامة بن أشرس وبشر المريسيّ - مع أعلام آخرين - على عقد الوصيّة لعليّ بن موسى الرَضِيّ، وهما شيعيّان زيديّان أثرا في المأمون(٩٨).

ومن علماء الكلام الأوائل أيضا، كان أبو حنيفة قد ساند ثورة محمد وابراهيم الإمامين في عهد المنصور، وكانت الزيديّة في الفروع على مذهبه[٩٩].

إلاّ أن المأمون في نزوعه الشيعيّ لم يكن يتصرّف بطريقة تفقده مساندة الشقّ السنّيّ. فكان يتراجع عن كلّ قرار يتوقّع أنّه يثير ردود فعل متفاوتة الخطورة، مثل تراجعه عن قرار تعيين عليّ بن موسى الرضيّ من بعده. ويُرجّح أن موت الفضل بن سهل - الذي كان له دور كبير في صدور هذا القرار - ثمّ موت عليّ بن موسى الرضي[١٠٠] كانا بتدبير منه إثر ثورة العباسيّين ببغداد، خاصّة أنّه راسلهم - وهو في طريقه إلى بغداد - معلما إيّاهم أن سبب ثورتهم بطل بوفاة عليّ بن موسى[١٠١]. وتراجع المأمون أيضا عن قرار لباس الخضرة، وعاد إلى لباس السواد بعد دخوله بغداد نزولا عند رغبة العباسيّين[١٠٢]. وتراجع عن تحليل نكاح المتعة حسب نصيحة يحيى بن أكثم له، بتجنّب إثارة الفقهاء[١٠٣] والعامّة[١٠٤].

لكن، لِمَ أصرّ المأمون - وفي هذا الإطار نفسه - على إعلان مقولة خلق القرآن، وعلى امتحان المحدّثين وإجبارهم على القول بها، ولم يتراجع رغم خطورة الموقف؟

٣ - ٣: محنة أصحاب الحديث:

أصبح المحدّثون مع نهاية القرن الثاني للهجرة يشكّلون شريحة من المثّقفين تحتلّ موقعا هامًا في العلاقة بين السلطة والرعيّة، وفي حراسة المسلّمات الثقافيّة السائدة بتحقيق الائتلاف حولها ودرء أسباب الاختلاف، كما تبيّنّا ذلك سابقا. وعند هذا المستوى أصبحت وظيفتها وآليّة عملها في جوهرهما سياسيّتين. فمن المتوقّع إذّاك أن تخوض صراعا كالصراع الذي خاضته ضدّ المأمون.

سبق أن أوضحنا أن اختيارات المأمون - في نقاط هامّة منها - مساس بالمستقرّ من المسلّمات التي تدافع عنها هذه الفئة من المثقّفين. ويعتبر هذا المساس ضربًا من إدخال الاضطراب على التوازن الحاصل، الأمر الذي سيؤدّي إلى تحركها - بكلّ الوسائل - لإعادة التوازن والائتلاف، دون كثير اعتناء بمدى توافق المؤتلف عليه مع المثل العليا التي أقرّتها الرسالة النبويّة. ويكفي أن نذكّر في هذا السياق أنّ من الخلفاء من كانت سياسته متضاربة مع هذه المثل. ودون أن نبتعد كثيرا في الزمن، نذكر محمّد

الأمين الخليفة السابق للمأمون، فقد كان سيّء السيرة والسياسة ولم يتحرك ضدّه المحدّثون بأيّ شكل من الأشكال - بل غضّوا النظر عن ذلك، وباركوا سياسته، لأنّه حارب الزنادقة، بالمفهوم المتعارف عندهم للزندقة، كما سيباركون سياسة المتوكّل - على جورها - لأنّه أيضا حارب العلماء الذين يهدّدون الإسلام الصحيح، إسلامَهم.

أمّا الخليفة العالِم المأمون ولإشراعه أبوابا ثقافيّة كانت بالأمس موصدة - بإجماع السلطتين السياسيّة والدينيّة - فينبغي أن يحارب بجميع الوسائل.

ونريد التأكيد هنا على التعتيم المقصود الذي استهدف تحركات المحدّثين ضدّ المأمون منذ توليّه الخلافة إلى انطلاق المحنة سنة ٢١٨ هـ. والصورة الوحيدة التي نجدها بكامل الوضوح هي صورة الخليفة الذي أتى أفعالا خارجة عن الإجماع السنّي بتدبير من العلماء - خصوم الأمس واليوم - المتكلّمين. أمّا الخليفة نفسه فهو قرشيّ و"القرشيّ لا يتزندق " حسب المبدإ السنّيّ في أفضليّة القرشيّ على سائر الأنام. وفي المقابل، لا تظهر صورة "التجاوزات " التي كان المحدّثون يأتونها في حقّ الخليفة المأمون وفي حقّ الداعمين لاختياراته. والنتيجة المتوقّعة - والتي تحقّقت فعلا وكرّستها الأدبيّات السنّيّة القديمة وسايرها معظم الدارسين اليوم[١٠٥] - هي أنّ المأمون مستبدّ يريد الانفراد بالسلطة السياسيّة، وقمع سلطة العلماء التي تنامت وأصبحت قادرة على مراقبة السلطة السياسيّة ومنافستها، وهذا تصوّر مجزوء للمسألة، واقع في فخّ البداهات القديمة التي أعلن الكثير من الدارسين اليوم مراجعتها.

وقبل أن نحاول تبيّن الأسباب المباشرة لانطلاق المحنة، نتساءل لماذا ينبغي البحث - من ناحية مبدئية - عن أسباب مباشرة ؟ أي، ألا يجوز أن تكون المسألة داخلة في منطق السلطة، بمعنى أنّها مجرّد قرار سياسيّ اتّخذه المأمون في إطار فرض سياسته على العلماء وإخضاعهم لإرادته؟ أو ألا يجوز أن تكون المسألة مجرّد حركة مسرحيّة قام بها المأمون ليظهر في صورة البطل المحارب للكفّار في الخارج وهم الروم، والكفّار في الداخل وهو العلماء الذين لم يسايروه[١٠٦]؟

إذا نظرنا إلى هذا الحدث - الذي وسم فترة حكم المأمون- رغم أنّه جاء في آخرها - من زاوية الظروف الخارجيّة، نرى أنّ موعده لو كان عن اختيار، فهو غير موفّق ولا يمكن أن يصدر عن سائس في حكمة المأمون، باعتراف كلّ من ترجم له. فقد انطلقت

المحنة سنة٢١٨ هـ، في الوقت الذي كان فيه المأمون خارج بغداد بجيوشه، يحارب الروم. فهل يُقبل -هكذا بكلّ بساطة - أنّه فتح، في موازاة مع الجبهة الخارجيّة، جبهة حرب داخليّة، فقط ليظهر في صورة البطل؟ ولو كان الجمع بين الاثنين مقصودا فلماذا تأخّر إلى سنة ٢١٨هـ، والحال أن حروبه مع الروم بدأت منذ ٢١٥ هـ؟ ثم هل يُقبل - بكلّ بساطة أيضا - أنّ المأمون اختار هذا الظرف الحرج بالذات ليخضع بالقوّة فئة لم تنسجم مع سياسته؟

فمن المرجّح إذاك، أنّ المأمون اضطرّ إلى إعلان المحنة- رغم أنّ الظرف غير مناسب - لدرء خطر متصاعد لا يحتمل التأجيل. ومن المرجّح أيضا، أنّ المحدّثين استغلّوا فرصة غياب الخليفة وانشغاله بالحرب في الخارج ليكثّفوا أنشطتهم المناوئة له للأسباب التي رأينا. والهدف الذي يحركهم تدارك النشاز الحاصل وإعادة التوازن الذي يريدون.

إنّ الأزمة التي انفجرت في آخر عهد المأمون ليست إلاّ وليدة تراكمات من الفعل وردّ الفعل بين "حكومته" وفئة المحدّثين، منذ أن تولّى الحكم. ولم نجد في مختلف النصوص التي كتبت عن هذه الفترة إلاّ إشارات ثانويّة احتوتها - بطريقة هامشيّة - أخبار موزّعة هنا وهناك. أمّا النصّ التاريخيّ الهامّ من هذه الناحية، والذي وصف تحركات المحدّثين التي أدّت إلى المحنة فهو رسالة المأمون إلى إسحاق بن ابراهيم صاحب الشرطة ببغداد.

رأينا أنّ المحدّثين - أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون - اتّخذوا موقفا مناوئا للمأمون وانضمّوا إلى حركة المطوّعة وكانوا من قوّادها. وقد كان الشعار الدينيّ لهذه الحركة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" إطاراً مناسبًا لهم لترويج خطابهم والدفاع عن ثوابتهم الفكريّة وأصبحت مجالس الإفتاء والحديث التي تستقطب العامّة وسائلَ لنقض المقولات الثقافيّة التي تبنّتها السلطة سواء تعلّق الأمر بخلق القرآن أو بنفي التشبيه أوبنفي رؤية الله في الآخرة، أوبنفي أن يكون الله كلّم موسى على الحقيقة.

وممّا كان يدور في هذه المجالس نورد العيّنات التالية: قال الفضل بن دُكين - وهو ممّن سينصّ المأمون على امتحانهم لاحقا - أدركت ثلاثمائة شيخ كلّهم يقولون: القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وإنّما قال هذا قوم من أهل البدع[١٠٧]. وطبعا يصنّف هذا الرأي الخليفةَ نفسَه ضمن "أهل البدع"، باعتباره يقول بخلق القرآن. وفي مقابل

التقارب بين السلطة والشيعة ضاعف المحدّثون من تحاملهم عليهم، ومن تفضيل أهل السنّة. ومن المعلوم أن المفاضلة بين عليّ من ناحية وأبي بكر وعمر من ناحية ثانية اتُّخذت الشكل الرمزيّ للصراع الشيعيّ - السنّيّ. وقد رُفع إلى المأمون أحدُ المحدّثين الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر بتهمة سبّ عليّ بن أبي طالب، والمحدّث هو الحسن بن الصباح البزار، وسيمتحن لاحقا أيضا(١٠٨).

وقد وصل هؤلاء المحدّثون إلى درجة انتظمت فيها حركتهم وأصبح لها أعلامها، مثل محمّد بن سعد، ويحيى بن معين وزهير بن حرب أبي خيثمة، واسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن الدورقي، وأحمد بن حنبل، والفضل بن دكين وغيرهم... يجتمعون في مجالس خاصّة بعضها سريّ، كما يتبيّن في بعض الأخبار الهامشيّة، منها الخبر التالي:

عن سلمة بن شبيب قال: كنّا عند أحمد بن حنبل فجاءه رجل فدقّ الباب، وكنّا قد دخلنا عليه خفيا، فظنّنا أنّه قد غُمِز بنا. فدقّ ثانية وثالثة. فقال أحمد: ادخل(١٠٩). وكان هؤلاء المحدّثون يتداولون كتبا بعينها(١١٠). ووضعوا شروطا ليعتبر المحدّث من "أصحاب الحديث" أهمّها أن يلتزم بالحدود التي وضعوها في "انتقاء" الرجال والعلماء الذين ينبغي التعامل معهم. فيحيى بن معين مثلا يرفض أن يُعدّ يزيد بن هارون المحدّث من "أصحاب الحديث" لأنّه كان لا يميّز ولا يبالي عمّن روى(١١١). وقد نجحوا في استقطاب العامّة، وتحوّلوا في نظرها إلى الممثّلين الوحيدين للإسلام الصحيح. فممّا أشيع: إذا رأيت البغداديّ يحبّ أحمد بن حنبل فاعلم أنّه صاحب سنّة، وإذا رأيته يبغض يحيى بن معين فاعلم أنّه كذّاب(١١٢). وخطابهم هو "ما نطق لهم به النبيّ عن ربّه " حسب عبارة يحيى بن معين(١١٣). ولذلك فهو خطاب الحقيقة. ولذلك أيضا أحاطت العامّة بعض الأعلام من هذا التيّار بالتقديس، في حياتهم فضلا عن مماتهم. مثلما ذكر عن معاملة الناس في دمشق لأبي مسهر المحدّث الذي سيُمتحن لاحقا، فقد كانوا - إذا ما خرج إلى المسجد - يصطفّون ليسلّموا عليه وليقبّلوا يده(١١٤).

ويبدو أنّ تحرّك المحدّثين قد بلغ من القوّة ما جعل سيطرتهم تشمل - بالإضافة إلى العامّة - قسمًا من المفتين والقضاة. فأصبح بعض القضاة يردّ شهادة "أهل البدع" والمقصود بهم أساسا أولئك الذين تبنّوا المقولات الكلاميّة التي يرفضها المحدّثون. وكانت هذه "التجاوزات " بإيعاز منهم بالأساس، كما نرى في الخبر الهامّ التالي: لمّا

ولّى المأمون اسماعيل بن حمّاد بن أبي حنيفة على قضاء البصرة، اجتمع إليه "أهل المسجد " وطلبوا منه أن يردّ شهادة "أصحاب الأهواء". قال له أحدهم:

أصلح الله القاضي إن رأيت ألاّ تجيز شهادة أصحاب الأهواء. قال: ولِمَ ؟ قال: لإحداثهم، قال: فلو شهدت أهل الجمل ما كنت تجيز شهادتهم وهم يقتل بعضهم بعضا ؟[١١٥]. فكان الجواب مفحما لهم. ولئن لم يستجب لهم ابن أبي حنيفة، لأنّه هو نفسه يقول بمقالة الخليفة، أي هو أيضا من "أهل الأهواء" حسب اعتبارهم، فقد استجاب لهم أولئك القضاة المحدّثون في الأصل، أي أولئك الذين يحاربون المقولات الكلاميّة، مثل بشر بن الوليد الكندي، فقد كان يسقط عدالة الشاهد إن ثبت أنّه يقول بقول كلاميّ لا يرضاه المحدّثون[١١٦]. وجاءت شهادة هامّة من متكلّم يصف فيها الظلم الذي كان يسلّطه المحدّثون على المتكلّمين ومن سايرهم في آرائهم الكلاميّة، قال قد علمت ما كنّا فيه من إسقاط شهادات الموحّدين[١١٧].

ويكتسي تصرّف من هذا القبيل خطورة من وجهين، الأوّل أنّ إقرار تكفير القائل بخلق القرآن ومتعلّقاته، ينسحب على الخليفة نفسه، وكلّ المحيطين به، أي هو حكم معلن بأنّ الخلافة القائمة ليست غير شرعيّة فحسب، بل غير إسلاميّة. وممّا يؤكّد هذا البعد في تحرّك المحدّثين، أنهم سيرفعون العمل الذي قام به المتوكّل في مناهضته لاختيارات المأمون إلى درجة العمل الذي قام به أبو بكر في محاربة المرتدّين، باعتبار المحدّثين دفاعا عن الإسلام ضدّ الردّة والكفر، فقالوا: أبو بكر الصديق، قاتل أهل الردّة حتّى استجابوا له... والمتوكّل محا البدع وأظهر السنّة[١١٨].

والوجه الثاني من خطورة تصرّف المحدّثين المذكور آنفا، هو أنّهم أنشأوا "سلطة" داخل السلطة، أي إنّ الإطاحة بالخلافة القائمة، وإن لم تعلن رسميّا، فإنّها مورست عمليّا، عبر مؤسّسة من أهمّ مؤسّساتها وهي القضاء.

وجاءت مختلف هذه المعطيات في رسالة المأمون إلى إسحاق بن ابراهيم صاحب شرطته في بغداد، ممّا يثبت أن المحنة كانت ردّ فعل منه على خطورة التحرّك الذي صعّده المحدّثون ضدّه. وسنورد من هذه الرسالة ما يتضمّن وصفا للحالة القائمة.

تضمّن الجانب الأوّل وصفا لمدى انتشار مقولات المحدّثين في صفوف العامّة، وفي مقدّمتها أنّ القرآن قديم قدم الله غير مخلوق. والعامّة - كما وصفها المأمون - لانظر

لها ولاروية[١١٩]، ولا استدلال لها بدلالة الله وهدايته والاستضاءة بنور العلم... وتجفو عن التفكير والتذكّر[١٢٠]. لذلك كان من السهل أن تتبنّى - وبتعصّب - مقولة أنّ القرآن مثل الله قديم. فساوت بين الله تبارك وتعالى وما أنزل من القرآن[١٢١].

وتضمّن الجانب الثاني في الرسالة وصفا لتوظيف المحدّثين آليّة التضليل والتكفير ضدّ المخالف - وهو هذه المرّة السلطان نفسه - لتأليب العامّة عليه. قال المأمون: ونسبوا أنفسهم إلى السنة... وأظهروا أنّهم أهل الحقّ والدين والجماعة، وأنّ من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة[١٢٢].

وجاء جانب ثالث في الرسالة موضّحا التدخّل الخطير من قبل هؤلاء المحدّثين في مؤسّسة القضاء، وذلك بقبول شهادة من يوافقونهم الرأي فقبلت بتزكيتهم لهم شهادتهم، ونفّذت أحكام الكتاب بهم، وردّ شهادة من يخالفونهم.

وجاء خطاب المأمون مؤكّدا أنّ من ينبغي أن تُردّ - بالأحرى - شهادتهم هم هؤلاء الذين لم يستضيئوا بنور العلم. يقول: إنّهم أحقّ من يُتّهم في صدقه، وتطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله... وإنّ أولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه من ردّ شهادة الله على كتابه[١٢٣].

وعلاوة على نشاط المحدّثين الذي كشفت عنه الرسالة، نجد فيها إشارة إلى نشاط طرف ليس هو بمحدّث ولا بفقيه ولا علاقة له بمجال الدين وعلومه، وهو إبراهيم بن المهدي المعروف بابن شكلة. جاء في الرسالة، وكذلك إبراهيم بن المهدي فامتحنه... وقد بلغت أميرَ المؤمنين عنه بوالغ، فإن قال: إنّ القرآن مخلوق فأشهر أمره واكشفه، وإلاّ فاضرب عنقه وابعث إلى أمير المؤمنين برأسه.[١٢٤] فمن هو هذا الطرف الذي كان معه المأمون شديدا إلى هذه الدرجة؟ وما سبب وجوده في المحنة؟ ابراهيم بن المهدي، هو الذي بايعه العباسيّون والمحدّثون والعامّة ببغداد عندما خلعوا المأمون وهو بخراسان.[١٢٥] وسمّوه المبارك و المرضي[١٢٦]. وعندما دخل المأمون بغداد اختفى ابراهيم. وظلّ متخفّيا إلى أن قُبض عليه سنة ٢١٠ هـ بعد محاولة انقلابيّة فاشلة خطّط لها مع بعض الأطراف ممّن كان بايعه سابقا من قبيل ابراهيم بن محمّد المعروف بابن عائشة ومحمّد بن ابراهيم الإفريقيّ، ومالك بن شاهي وغيرهم[١٢٧]. وعفى عنه المأمون.

وبعد هذه السنة وإلى سنة ٢١٨ هـ - أي عند بدء المحنة - لا نجد معلومات عن تحركه ونوعيّة علاقته بالمأمون، لكنّ بعض الملاحظات الجزئيّة التي نجدها متفرّقة هنا وهناك يمكن أن تساعد على تبيّن المسكوت عنه. من ذلك أنّ المحدّثين ظلّوا يجلّونه

ويعاملونه معاملة خاصّة، كما جاء في خبر عن القواريري وهو أحد المحدّثين الممتحنين ولم يستجب بسهولة في المحنة، قال ابراهيم بن الحربيّ: كنت مع القواريريّ أمشي فرأى إبراهيم بن المهديّ، فتركني وذهب حتّى سلّم عليه وقبّل فخذه، وكان تحته حمار، فبلغ القواريريّ منه فخذه(١٢٨). وهذا السلام قريب من توقير الأمراء أو الخلفاء. من ذلك أيضا قصيدة له - وهو شاعر ومغنّ - يُعرب فيها عن ندم عمّا فرط منه من الحرص على نيل المراتب، وعمّا بذله من سعي في سبيل ذلك وذهب سُدًى. وهذه المعاني متوافقة مع فرضيّة أنّه طلب الخلافة، يحثه على ذلك المحدّثون، قبل المحنة. ونورد من هذه القصيدة المقطع التاليّ: [البسيط]

قَدْ شَابَ رَأْسِي وَرَأْسُ الحِرْصِ لَمْ يَشِبِ
إِنَّ الحَرِيصَ عَلَى الدُّنْيَا لَفِي تَعَبِ
مَالِي أَرَانِي إِذَا طَالَبْتُ مَرْتَبَةً
فَنِلْتُهَا طَمَحَتْ عَيْنِي إِلَى رُتَبِ ؟
قَدْ يَنْبَغِي لِيَ مَعْ مَا حُزْتُ مِنْ أَدَبِ
ألا أَخُوضَ فِي أَمْرٍ يُنَقِّصُ بِي
لَوْ كَانَ يَصْدُقُنِي ذِهْنِي بِفِكْرِهِمَا
اشْتَدَّ غَمِّي عَلَى الدُّنْيَا وَلاَ نَصَبِي
أَسْعَى وَأَجْهَدُ فِيمَا لَسْتُ أُدْرِكُهُ
وَالمَوْتُ يَكْدَحُ فِي زَنْدِي وَفِي عَصَبِي(١٢٩)

وإذا ما عدنا إلى رسالة المأمون وتبريره لامتحان ابن المهديّ بأنّه "قد بلغته عنه بوالغ"، فما يمكن أن تكون هذه البوالغ إن لم تكن تحركا سياسيًا يروم الإطاحة بالخلافة القائمة؟ ومن هذه الناحية يكون ابن المهديّ قد قبل أن يكون "مرشّح" المحدّثين في الحملة التي يخوضونها ضدّ المأمون و"اختلافه الجدّيّ" عنهم، خاصّة وأنّهم عندما يفشلون في هذه المرّة - أي في عهد المأمون - سيعيدون الكرّة في عهد الواثق مع عبّاسيّ آخر وجدوا فيه الشروط التي يريدون، وهو أحمد بن نصر الخزاعيّ، كما سنرى لاحقًا. فالعمليّتان تحكمهما الآليّات نفسها، وتحركهما الغايات نفسها.

وتجدر الملاحظة أنّ أطرافا أخرى من بين المحدّثين كانت لها تجارب سابقة في الخروج على السلطة العباسيّة، في ظروف أخرى مغايرة للظرف الحاليّ، ولأسباب أخرى.

لكنّها الآن تشارك في محاربة المأمون من باب الدفاع عن الموقع السلطويّ للمحدّث عامّة. ومن هذه الأطراف نذكر المحدّث أبا مسهرالدمشقي الذي خرج سنة ١٩٥ هـ بالشام مع السفيانيّ عليّ بن عبد الله بن يزيد بن معاوية، على محمّد الأمين(١٣٠). ثمّ المحدّث الفضل بن دكين الذي خرج مع محمّد بن ابراهيم بن طباطبا العلويّ بالكوفة سنة ١٩٩ هـ على المأمون.(١٣١) فالخلافات الثانويّة في شريحة المحدّثين تراجعت لتترك مكانها للخلاف الرئيسيّ مع تجربة المأمون.

والمرجّح في ظلّ هذه المعطيات، وفي ظلّ ما تضمّنته الرسالة، أنّ حركة العصيان تنامت وهدّدت جديّا استقرار الأوضاع خاصّة بتقلّد البعض الرئاسة(١٣٢) بين الناس، ممّا دفع بالمأمون - رغم وجوده في الخارج وفي ظروف حرب مع عدوّ غير هيّن - أن يتّخذ إجراء مضّادا لها باعتماد ذات الوسائل التي استخدمت ضدّه، أي: - تكفير من لا يوحّد الله ولا يقول بخلق القرآن.

- إسقاط عدالته وعدم قبول شهادته.

- إشهاد العامّة على تراجع المحدّثين -وهم قادتها- عمّا دأبوا على إشاعته ضدّ الخليفة.

وقد همّ هذا الإجراء بدرجة أولى القضاة، من باب الحرص على تصفية "سلك القضاء" من العناصر غير القابلة لاختيارات السلطة. ثمّ بدرجه ثانية الفقهاء والمحدّثين الذين كسبوا ولاء العامّة.

وممّا يثبت أنّ المحدّثين هم الذين جرّوا المأمون إلى فرض اختياراته بقوّة السيف أنّه صرّح - بعد دخوله بغداد - بأنّ مقولة خلق القرآن - وإلى جانبها المقولات الكلاميّة المتصلّة بها- هي الموقف الفكريّ السليم الذي ينبغي أن ينتشر بين الجميع، ولكنّه لن يفرض ذلك، خشية أن يتصادم مع أعداء علم الكلام فتحدث الفتنة. قال لجلسائه يوما: لو لا مكان يزيد بن هارون لأظهرت "القرآن مخلوق". فقال بعض جلسائه: يا أمير المؤمنين، ومن يزيد حتّى يكون يُتّقى؟ فقال: ويحك إنّي لا أتّقيه لأن له سلطانا أو سلطنة، ولكن أخاف إن أظهرته فيردّ عليّ -فيختلف الناس وتكون فتنة، وأنا أكره الفتنة(١٣٣). والجدير بالذكر أن يزيد بن هارون من أشهر محدّثي بغداد، كان يحضر مجلسه، سبعون ألفا(١٣٤) من العامّة. وكان يكفّر من يقول بخلق القرآن، ويردّد: القرآن كلام الله لعن الله جهما. ومن يقول بقوله كان كافرا جاحدا(١٣٥).

ويتّضح من احتراز المأمون من مصادمة العقائد السائدة، أنّه لم يكن يعتزم فرض "وجهة نظر" السلطة على الجميع ومنع حقّ الاختلاف.

وهذا ما يؤكّد أن الذي فجّر "المحنة" أصحاب الحديث لا المأمون -كما تردّد المصادر القديمة والدراسات الحديثة - من باب حرصهم المفرط على التفرّد بخطاب إسلاميّ صحيح، وعلى مصادرة الاختلاف وإن مثّلته السلطة. بل لعلّ تبنّي السلطة للمختلف هذه المرّة هو الذي ضاعف تحركهم لحماية الثوابت الدينيّة والسياسيّة في منظومتهم.

واللافت للانتباه في الحملة التي شنّها المحدّثون على المأمون نوعيّة مآخذهم عليه. إنها مآخذ لا تتجاوز الثقافيّ العقديّ، أي لم تكن هناك مآخذ على سياسته الماليّة والاجتماعية، ممّا يثبت إرضاء سياسته - من هذه الناحية - للجميع، وممّا يثبت أيضا أن تحرّك أصحاب الحديث كان بدافع الحفاظ على نظام ثقافي سياسيّ معين، لهم فيه - وحدهم - مسؤوليّة الوصاية على اختيارات المجتمع.

ومن الطريف، في هذه الأزمة أن يقع تبادل في الأدوار، إذ السائس هو الذي يهاجم المثقّف بسوء سيرته "الماليّة" وإيثاره المصلحة الفرديّة. وهذا ما احتوته رسالة المأمون الثانية إلى إسحاق بن ابراهيم في كشفها عن "تجاوزات ماليّة" لعدد هامّ من المطلوب امتحانهم، خاصّة من حيث الفساد وقبول الرشاوي. وجاءت هذه الاتّهامات كما يلي(١٣٦):

- الفضل بن غانم: أعلمه أنّه لم يخف على أمير المؤمنين ما كان منه بمصر، وما اكتسب من الأموال في أقلّ من سنة. ثمّ يبيّن إقباله على جمع الأموال بطرق مشروعة وغير مشروعة.

- الفضل بن الفرّخان: أعلمه أنّه حاول بالقول الذي قاله في القرآن أخذ الودائع التي أودعها إيّاه عبد الرحمان بن اسحاق وغيره تربّصا بمن استودعه، وطمعًا في الاستكثار لما صار في يده.

- محمّد بن حاتم وابن نوح والمعروف بأبي معمر: فأعلمهم أنّهم مشاغيل بأكل الربا عن الوقوف على التوحيد.

- أحمد بن شجاع: أعلمه أنّك صاحبه بالأمس والمستخرج منه ما استخرجته من المال الذي كان استحلّه من مال عليّ بن هشام(١٣٧) وأنّه ممّن الدينار والدرهم دينه.

- القواريريّ: فيما تكشّف من أحواله وقبوله الرشا والمصانعات ما أبان عن مذهبه وسوء طريقته.

وتستدعي هذه الاتّهامات الموجّهة إلى أعلام من الممتحنين ملاحظتين: الأولى أنّها موثّقة ببعض المرجعيّات من قبيل ذكر أشخاص عاينوها، أو أحداث متعارفة. الثانية أنّها لم توجّه بصورة آليّة إلى كلّ الممتحنين، بل إلى أشخاص بأعيانهم. أمّا البقيّة - مثل أحمد بن حنبل وأبي العوام، وأبي مسهر - فقد اتّهموا فقط بضعف علمهم. وهذا ما يرجّح الجانب الواقعيّ في هذه الاتّهامات ويبعدها عن أن تكون وليدة الخلاف القائم. ونلاحظ في مقابل هذه الاتّهامات أنّ معظم قضاة المأمون الذين كانوا على رأيه قد حمدت سيرتهم، بل إن قاضيا مثل اسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة يتشبّث به أهل البصرة ويعارضون عزله لأنّه عفّ عن أموالهم(١٣٨). ولا يعتبر هذا التبرير في الحقيقة مدحًا لإسماعيل قاضي المأمون بقدر ما يعتبر قدحًا في قسم هامّ من القضاة تعوّد الناس على "تجاوزاتهم ".ولا أدلّ على ذلك من كشف محدّث زاهد عن حقيقة القضاء بالنسبة إلى بعض القضاة، من خلال أبيات بعث بها إلى محدّث آخر قبل أن يقضي للرّشيد، قال له: [السريع]

يَـا جَـاعِـلَ الـدِّيـنَ لَـهُ بَـازِيًـا
يَصْطَـادُ أَمْـوَالَ المَسَـاكِـيـنِ

اِحْـتَـلْـتَ لِلدُّنْـيَا وَلَـذَّاتِـهَـا
بِـحِـيـلَـةٍ تَـذْهَـبُ بِـالـدِّيـنِ

فَـصِـرْتَ مَـجْـنُونًا بِـهَـا بَـعْـدَمَـا
كُـنْـتَ دَوَاءً لِـلْـمَـجَـانِـيـنِ

أَيْـنَ رِوَايَـاتُـكَ فِـي سَـرْدِهَـا
لِـتَـرْكِ أَبْـوَابِ السَّـلَاطِـيـنِ

إِنْ قُـلْـتَ أُكْـرِهْـتَ فَـذَا بَـاطِـلٌ
زَلَّ حِـمَـارُ الـعِـلْـمِ فِـي الـطِّـيـنِ(١٣٩)

ونلمس لدى المأمون تمييزا دقيقا هامّا في صفوف المشتغلين برواية الحديث بين الصنف الذي تبيّنا معالمه التنظيميّة وغاياته السياسيّة الموظّفة لخطاب المقدّس، وصنف آخر يصدق في علمه ويعامل غيره بكثير من التسامح. ونجد لديه في هذا الصدد نقداً طريفا لتظاهر بعض الأطراف بالصلاح ولا صلاح(١٤٠)، ونقدا لبعض من أصحاب الحديث الذين يجادلهم فلا يجد لديهم علما بالحديث(١٤١). كما نجده في المقابل، يُجلّ بعض العلماء بالحديث الذين لم ينساقوا وراء التحرك السياسيّ، مثل بشر بن الحارث.

قـال عنه: لم يبق أحدٌ في هذه الكور يُستحى منه غير هذا الشيخ - يعنى بشر بن الحارث[١٤٢]. وبشر هذا هو محدّث يلقى الاحترام والتقديم من كلّ الأطراف - بما في ذلك أصحاب الحديث - وقد نقد بجرأة تحوّل الحديث عند الكثيرين إلى "صناعة" و"باب من أبواب الدنيا". ومن أقواله في ذلك: لو أنّ رجلا كان عندي في مثال سفيان (الثوري) ثمّ جلس اليوم يحدّث ونصّب نفسه، لانتقص عندي نقصانا شديدا، ثمّ قال: إنّي وإن أذنت للرجل وهو يحدّث، فإنّه عندي قبل أن يحدث أفضل كثيرا من كائن من الناس، وإنّما الحديث اليوم طرق من طلب الدنيا، ولذّة. وما أدري كيف يسلم صاحبه وكيف يسلم من يحفظه لأي شيء يحفظه[١٤٣].

ومن أقواله أيضا: أستغفر الله من كلّ خطوة خطوتها في طلب الحديث إني لأعدّها من أعظم الذنوب إن لم يغفرها الله لي[١٤٤].

ولن يكون هذا النقد الذي وجّهه محدّث إلى أصحاب الحديث بعيدا عن تعريف المأمون لهم. فهم عنده "ممّن ينسب إلى الفقه"، و"من يُعرف بالجلوس للحديث"، ومن "ينصّب نفسه للفتيا" وهم "متصنّعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة"[١٤٥]. ولذلك لن تشمل المحنة إلاّ "أهل التهمة"[١٤٦] -حسب عبارة الجاحظ - أو "الرؤساء الأعلام" حسب عبارة المريسي"[١٤٧].

وتمثّلت المحنة في دعوة هؤلاء إلى القول بما يقول به الخليفة في علم الكلام، فإن فعلوا وإلاّ أجبرو على ذلك بالقوّة. ولم تكن القضيّة ثنائيّة محصورة بين الخليفة والممتحنين، وإنّما هي متّصلة بطرف ثالث هو محور الصراع في الحقيقة، وهو الرعيّة. فالخليفة لا يكتفي باستجابة المحدّث منهم في مجالس المجادلة والمحاكمة، وإنّما يشترط إظهار ذلك أمام العامّة وكثرت في رسائله عبارات من قبيل "أشهر أمره" أو "اكشفه"، أو أظهره"[١٤٨]. فلمَ الإصرار على علنيّة تراجع المحدّث، إن تراجع؟

لقد أدرك المأمون أن أصحاب الحديث - في صراعهم ضدّه - قد نجحوا بعد في توطيد التواصل بينهم وبين العامّة، وأنّها أصبحت تطيعهم وتأتمر بأمرهم أكثر ممّا تطيع السلطة القائمة[١٤٩]. وحمّلهم مسؤوليّة هذا الصدع الحاصل، فطالبهم أن يقوموا برأبه عن طريق تدمير الخطاب المناوىء الذي أنشأوه، أي إنّ محدّث الأمس الذي كان يكفّر القائل بخلق القرآن، هو الذي ينبغي أن يكفّر اليوم القائل بعدم خلق القرآن. وعمل كهذا لن يخدم خطاب السلطة فقط بدعم مقولاتها، بل سيؤدّي حتما إلى تعطّل

التواصل بين المحدّث والشرائح الموسّعة من المتقبّلين، بسبب انعدام الوحدة والتناسق في خطابه. إنّ التخلّي عن الموقف - في هذا المستوى من الخلاف - هو تخلّ عن الموقع. وهذا ما لم تقبله بسهولة نسبة هامّة من المحدّثين، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل.

وقد جاءت وقائع المحاكمات التي دارت في شكل مناظرات بين علماء من هذا الجانب وذاك، لتبيّن هذه الأبعاد. فالمحدّث يقع في البداية في فخّ الاستدراج الكلاميّ الذي يؤدّي التسليم فيه بالمنطلقات إلى التسليم بالنتيجة عبر مراحل يتولّد بعضها من بعض. ولكنّه في نهاية التحليل وعندما يتوجّب عليه التسليم بصحّة المقولة يتوقّف، ويعاند، ويعود في حركة ارتداديّة إلى نقطة الانطلاق. ونقدّم مثالا لذلك مجادلة ابن البكاء الأكبر. فقد أقرّ بأنّ القرآن مجعول لقول الله: "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرآنًا عَرَبِيًّا"(١٥٠). وأقرّ بأنه محدث لقول الله: "مَا يَأْتِيهِم مِنْ ذِكرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ"(١٥١). فقال له اسحاق: فالمجعول مخلوق؟ قال: نعم. قال: فالقرآن مخلوق؟ قال: لا أقول مخلوق، ولكنّه مجعول(١٥٢). وكذا فعل سائر المحدّثين الذين لم يستجيبوا في المحنة. وقد بيّن الجاحظ ضعف هذا الموقف علميًا، ممّا يؤكّد أن رفض هؤلاء ليس علميًا، بل هو رفض سياسيّ. قال: قالوا: صنعه وجعله وقدّره وأنزله وفصّله وأحدثه ومنعوا خلقه، وليس تأويل خلقه أكثر من قدّره، ولو قالوا بدل قولهم قدّره ولم يخلقه: خلقه ولم يقدّره، ما كانت المسألة عليهم إلاّ من وجه واحد(١٥٣). وكثيرا ما كان المجادلون يتهرّبون من المواجهة الكلاميّة - لأنّ منهجهم المعرفيّ قاصر من هذه الناحية - عن طريق الاحتماء بالسلف. فهم يلتزمون بعلم السلف، والأسلاف لم يقولوا إن القرآن مخلوق. ويردّ عليهم الجاحظ في هذه النقطة بأنّ هؤلاء لم يقولوا أيضا إنّه غير مخلوق(١٥٤)، ممّا يبيّن أنّ المحدّثين اعتمدوا مقولة السلف لتبرير ما يرونه هم في الحاضر أكثر من البحث فيما كان السلف يراه.

وخارج المجادلات التي حدثت في المحنة، نجد في مراسلات المأمون مع اسحاق بن ابراهيم استدلالا على صحّة القول بخلق القرآن، هو بمثابة الجمع التأليفيّ للحجج التي وجدناها عند من قال بهذه المقولة، سواء عند أبي حنيفة أو المعتزلة أو الخوارج، وهم أصحاب الخطاب المصادر قبل تجربة المأمون. ويظهر هذا الجمع التأليفيّ في تأويل الآيات المتعلّقة بالمسألة، كما في الاحتجاج بالقصص والأخبار الواردة في القرآن والدالة

على أنّ الله أحدثه بعدها، والقرآن نفسه يثبت أنّه يقصّ أنباء ما قد سبق[١٥٥]، فلا بدّ أن يكون هو تَلاً متقدمًا، وفي أنّ القول بقديم غير الله، مساس بمبدأ التوحيد جوهر الإسلام[١٥٦]. وما هذه الاستدلالات كلّها، بحاملة لجديد بالنسبة إلى المحدّثين الذين اتّخذوا - قبل المأمون وبعده - موقفا معاديا مبدئيّاً لعلم الكلام وأعرضوا عن النظر في وجاهة الاستدلال الذي تُبنى عليه مقولاته. لذلك فالمسألة بالنسبة إلى جميع الممتحنين ـ الذين استجابوا منهم والذين عاندوا على حدّ السواء ـ لا تعدو أحد أمرين: إمّا إعلان الولاء السياسيّ، وإمّا إعلان التمرّد المتواصل. إذ من الجليّ أنّهم واعون بهذه المسألة وبأنّهم يوظّفون مقولة خلق القرآن وكلّ الرصيد الحاصل في تكفير القائلين بها، في سبيل زعزعة حكم المأمون.

كما أنّهم واعون بأنّ موازين القوى الثقافيّة السائدة تعمل - موضوعيًا - لصالحهم. فالعامّة بطبعها معادية لعلم الكلام - كما قال الجاحظ - وبطبعها أيضا تمثّل أرضيّة خصبة لنشأة خطاب المقدّس وتصاعده - كما أشار إلى ذلك المأمون. وكان وعيهم بهذه المعطيات يغذّي موقف المعاندة وعدم الاستجابة. فحتّى الذين يستجيبون ينقلبون بعد ذلك إلى العامّة ويعلمونها أنّهم إنّما فعلوا تقيّةً، ويشرّعون للتقيّة بنصوص منها الآية: إلاَّ مَنْ أُكرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإيمَانِ[١٥٧]، وهي آية نزلت في عمّار بن ياسر لمّا امتحنه الكفّار. وهكذا تحضر المرجعيّة النصيّة في خطاب المحدّثين لتدعم موقفَيْن متناقضين: موقف الذين ثبتوا على رأيهم، وموقف الذين استجابوا. وفي كلتا الحالتين انتصار للممتحنين بمزيد الدعم لمكانتهم بين العامّة.

ومن الطريف أن يكون المأمون والمفكرون الذين ساندوه في اختياراته واعين ايضا بأنّ الوضع الثقافيّ السائد لا يعمل لصالحهم. فقد صرّح المأمون في ضرب من الاعتراف المسبق بمرارة الفشل -على الأقلّ في المستوى الثقافيّ - بقوله: دولتنا منكوسة إن قوّمناها بالراجحين انتقصت، وإن أيّدناها بالناقصين استقامت[١٥٨]. هي استقامة السائد رغم علله، وانتقاص المختلف رغم رجحانه. وحلّل الجاحظ في نصّ مميّز عدم نجاح الاختيارات التنويريّة التي أقرّها المأمون في الامتداد في اتّجاه "العامّة" و"عامّة الخاصّة" من المثقّفين، كما بيّن عجز المحنة عن تغيير الأوضاع الثقافيّة المهيمنة. فقال: إنّه رغم المحنة والقمع، فإنّ عدد الجماجم على حاله وضمير أكثرهم على

ما كان عليه... ونحن لا ننتفع بالمنافق ولا نستعين بالمرتاب ولا نثق بالجانح. وإن كانت المبادأة قد نقصت، فإنّ القلوب أفسد ما كانت[١٥٩].

والجدير بالملاحظة، فيما يتعلّق بمعاملة المأمون للممتحنين، أنّه لم يسجّل في عهده - وقد دامت المحنة في حياته ما يناهز الستّة أشهر - قتل أيّ محدّث أو التنكيل به. وإنّما كانت لهجة التهديد هي الغالبة من خلال المراسلات التي تحمل "محاضر الجلسات " والتعليق عليها، بين المأمون في طرسوس واسحاق بن ابراهيم في بغداد. وكان المحدّث الواحد يُجادَل في مناسبات متعدّدة علّه يقتنع ويتراجع عن قوله. ونجد في وصف وقائع المحنة عند انطلاقها: " امتحن القوم"، "سألهم"، "أعاد القول عليهم"، "أعاد عليهم المحنة "، "عاودهم"(١٦٠). فتجديد الفرص أمام الممتحنين لتغيير مواقفهم العدائيّة إزاء السلطة هو ضرب من إيجاد مخارج سلميّة للمحنة.

ولا يمكن أن نهمل في ذلك خصلتين أبرزهما كلّ من ترجم للمأمون. وهما العلم والحلم. فلأنّه عالم شغف بالفلسفة وعلم الكلام، كان لابدّ أن يؤثّر ذلك في سياسته، وقد أُثِرت عنه في هذا أقوال كثيرة[١٦١] - تؤكّد قيمة الإقناع من حيث هو حلّ ذكيّ للكثير من المشاكل، ذكيّ لأنّه يضمن فضّ المشكل بأيسر السبل وأنجعها دون اللجوء إلى ردع الخصم بالقوّة، ولأنّه يضمن ديمومة الحلّ المتأتّية من ديمومة الاقتناع، خلافا للحلّ الردعيّ الظرفيّ الذي يظلّ قائما ما قامت تلك القوّة. فضلا عن أنّ الإقناع هو محاولة تفهّم رصين لموقف الخصم، باعثه الإيمان بأنّ المواقف مهما تضاربت تلتقي في احتواء كلّ منها على نسبة معيّنة من المعقوليّة والتبرير، تكون أحيانا كافية للتقريب بين وجهات النظر. ثمّ لأنّ المأمون حليم، ويتبّع سياسة التقريب بين الأطراف المتصارعة، صفح عن أعداء سياسيّين من الدرجة الأولى، قبل المحنة، مثل عمّه ابراهيم بن المهدي الذي نال العفو في مناسبتين، الأولى سنة ٢٠٨هـ والثانية سنة ٢١٠ هـ[١٦٢]. وصفح أيضا عن الحسن بن الحسين بن مصعب بعد أن ثار عليه في خراسان وكرمان[١٦٣]. وصفح عن الفضل بن الربيع الذي ألّب عليه الأمين وجعله يتنكّر له، وأخذ كلّ ما أوصى له به الرشيد من جند وسلاح وغيره. وصفح عن عيسى بن أبي خالد الذي قام بدور كبير في محاربة المأمون في بداية دولته وخاصّة في دعم خلافة إبراهيم بن المهديّ بدلا عنه[١٦٤]. وعفا عن نصر ابن شبث الذي ظلّ يحاربه خمس سنين[١٦٥]. علاوة عن

أخبار كثيرة عنه مدارها عفوه عن معظم من أخطأ في حقّه أيّا كان نوع خطئه[١٦٦].

من الواضح أنّ المأمون يروم تجاوز الصراعات الداخليّة التي تنهك الدولة وتهدّد وحدتها، خاصّة أنّ قوى خارجيّة أصبحت تتربّص بالدولة الإسلاميّة وتخطّط للنيل منها. وتكشف المراسلات التي كانت تُتبادل بين الخلفاء العباسيّين وملوك الروم عن تصاعد التوتّر بين القوّتين وتحقّقه في شكل حروب تكاد تكون دوريّة. لذلك نرجّح أنّ المأمون جُرّ إلى المحنة. وكان يعمل بطريقة تخرج منها الدولة بأخفّ الأضرار، لأنّ التنكيل المباشر والقتل لعلماء ضمنوا تبعيّة العامّة لهم لن يكونا إلاّ سببا لجرّ الدولة إلى فتنة داخليّة، هي عنها في غنى.

ولكنّ هذا النزوع إلى التسامح سيغيب مع خليفتَيْ المأمون، المعتصم والواثق وتتّخذ المحنة طابع التنكيل والقتل[١٦٧]، ممّا ساهم بالإسراع في إفشال التجربة "التنويريّة"، وإعطاء قوّة دفع جديد لتيّار المحافظة، بتحوّل المحدّثين الممتحنين والذين ثبتوا على مواقفهم إلى أبطال في نظر العامّة.

وكانت محنة ابن حنبل - خاصّة في عهد المعتصم - صورة واضحة للتفاعل بين موقف المحدّث وموقف العامّة من السلطة. لقد بدأت العامّة بالتحرك في اتّجاه محاربة رموز السلطة وأجهزتها بغاية إعادة موازين القوى السياسيّة والدينيّة إلى سالف توازنها.

وسنقف في تحركات العامّة هذه على أنموذجين، جدّ الأوّل في عهد المعتصم وجدّ الثاني في عهد الواثق. ففي نهاية عهد المعتصم أصبحت العامّة تعتدي على من يقول بخلق القرآن من العامّة نفسها. يقول البغدادي: سنة سبع وعشرين ومائتين فيها وثب قوم يوم الجمعة في مسجد الرصافة على رجلين من الجهميّة فضربوهما وأذلّوهما. ولم يسلم القاضي -ممثّل السلطة - من الاعتداء إذ هجمت العامّة على منزله تريد قتله، لكنّه تمكّن من الهرب، فأحرقت الجموعُ البابَ وانتهبت المنزل. كما اتّجهت إلى المسجد الذي كان يصلّي فيه هذا القاضي لتمحو منه ما كتبه حول الإقرار بخلق القرآن[١٦٨].

أمّا الأنموذج الثاني فهو من الشهرة بمكان، وهو ثورة أحمد بن نصر الخزاعي في عهد الواثق سنة ٢٣١هـ. ويحسن التذكير هنا بأنّ أحمد بن نصر كان من قادة المطوّعة الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر في بداية خلافة المأمون. ثم لمّا دخل المأمون بغداد

ابتعد عن العمل السياسيّ. وفي عهد الواثق عاد إلى التحرك من جديد بغاية خلع الخليفة القائم. وقد كان للمحدّثين مثل يحيى بن معين وابن الدورقي وأبي خيثمة -وهم ممّن امتحنهم المأمون سابقا- دور فعّال في إقناع أحمد بن نصر بالثورة[١٦٩]. وكانت دوافع اختيارهم له -هو بالذات- مترجمة عن طبيعة هذه الثورة وأهدافها. الدافع الأوّل أنّه من سلالة العبّاس، وكان أبوه وجدّه من نقباء بني العباس. الثاني أنّه يعلن رفضه لمقولة خلق القرآن. الثالث أنّه يعلن معاداته للواثق، كان يسمّيه "الخنزير" و"الكافر"[١٧٠]. الرابع أن له تجربة سابقة في أخذ البيعة على العامّة في إطار حركة المطوّعة، والمطوّعة هم رؤساء العامّة والتوابع على حدّ عبارة المسعودي[١٧١].

كلّ هذه الدواعي كانت تمثّل مؤشّرات نجاح التحرك في نظر المحدّثين العازمين على الإطاحة "بتجربة المأمون". يقول الطبري: ورجا أصحاب الحديث استجابة العامّة له إذا هو تحرّك للأسباب التي ذكرت[١٧٢]. وبايعت العامّة فعلا أحمد بن نصر في "ربض عمرو بن عطاء"[١٧٣] إلاّ أن أجهزة السلطة الأمنيّة تنتبه إلى التحرك قبل استفحاله وتمسك "بالخليفة البديل".

ومن المفيد أن نقف بعض الشيء عند المحاكمة أو المحاورة التي دارت بين الواثق وأحمد بن نصر[١٧٤]، لنرى العلاقة بين الخطاب وسياقه المرجعيّ. فالسياق المرجعيّ سياسيّ صرف: خليفة يحاكم غريما له على السلطة، حاول أن يخرج عليه لكنّه فشل. والخطاب المعتمد ثقافيّ صرف: انحسرت سجلاّته في "خلق القرآن" و"رؤية الله" و"التشبيه"، بل إنّ الخليفة ينتقل عمدا من السياق السياسي إلى الخطاب الثقافيّ. قال لأحمد بن نصر: دعْ ما أخذت له، ما تقول في القرآن؟ ثم سأله: أفترى ربّك في القيامة؟ بين الخطاب والسياق علاقة داخليّة سببيّة، فمدلول الموقف السياسيّ فكريّ ومدلول الموقف الفكريّ سياسيّ، أيّ إنّ الذي ثار على السلطة القائمة لا يقول بخلق القرآن، وإنّ الذي يقول بخلق القرآن تابع للسلطة القائمة. وهذه العلاقة الثنائيّة بدأت تتشكّل منذ محنة علم الكلام قبل المأمون، ثمّ ركّزها المأمون في المحنة. لكن الجديد فيها مع الواثق، وفي هذا الطور من أطوار الأزمة، هو التماهي بين الخطابين السياسيّ والدينيّ، فأصبح ممكنا أن يحلّ الواحد منهما مقام الآخر، وينهض بالوظيفة نفسها من حيث القدرة على الإبلاغ، بل ربّما كان ينهض بتلك الوظيفة في إحكام أكثر لفعاليّة

الوسائل الخطابيّة، نظرا إلى اكتساب كلّ منهما في رحلة الانتقال هذه ثراء دلاليًا متأتّيا من الازدواجيّة المرجعيّة التي تسندهما.

ويصل الحوار بين الطرفين المتنازعين - الواثق وأحمد بن نصر - إلى نقطة التعارض القصوى التي لا تدع مجالا للالتقاء ولو في الحدود الدنيا منه. فكلّ واحد منهما يكفّر الآخر معتبرا تصوّره لله وللقرآن متنافيا مع التصوّر الإسلاميّ الصحيح. إذ يصرّح الواثق بأنّه يكفر بربّ صفته الصفة التي حدّدها غريمه، ثمّ يجزم بكفره لأنّه يعبد ربّا بغير الصفة المتعارفة -حسب رأيه[١٧٥]. وعند هذا الحدّ، يبادر الخليفة نفسه إلى إنهاء الحوار بإسكات نهائيّ لمحاوره، أي بقتله. ولكنّه بمبادرته هذه أذكى المعارضة التي يمثّلها غريمه، وأطلق أصواتا كثيرة من عقالها خاصّة في المستوى الشعبيّ الواسع. وتحوّل أحمد بن نصر إلى شهيد -كما اعتبره المحدّثون وعلى رأسهم ابن حنبل-[١٧٦] وإلى رمز من رموز التضحية في سبيل الحقّ الإلهيّ عند العامّة.

ويفشل التحالف الثاني بين أصحاب الحديث وعلم من الأعلام العبّاسيّين، في المستوى السياسيّ المباشر، لكنّه ينجح نجاحا كبيرا في الإسراع بإنهاء المحنة، أو لنقل بإنهاء الاختلاف الصادر من أعلى هرم السلطة، وفي إعادة الأمور إلى سالف توازنها.

ويتأكّد من خلال هذا التحالف الثاني أمران: الأوّل أنّ أصحاب الحديث لم يتحركوا سياسيًا في اتّجاه منافسة الخلافة العباسيّة والسعي إلى إزاحتها للحلول محلّها، والثاني أنّهم لم يعارضوا المأمون وخليفتيه المعتصم والواثق من باب التقارب مع الشقّ الأمويّ الذي بدأ التحرك نسبيًا منذ حركة السفيانيّ بالشامّ، كما يذهب إلى ذلك دارس مختصّ وهو محمّد عابد الجابري. ومفاد رأيه أنّ المأمون وخليفتيه رفعوا شعار خلق القرآن في المحنة، لأنّه شعار سبق أن اعتمدته القوى المعارضة للأمويّين زمن دولتهم، فحملُ الناس عليه - وخاصّة المحدّثين - محاربة لتنامي "الإحياء الأمويّ"[١٧٧].

ويتنافى هذا الرأي والعديد من المعطيات الثابتة، أهمّها أنّ حركة "السفيانيّ" شهدت أوجها في عهد الأمين، ومع ذلك كان هذا الخليفة العبّاسيّ -مثل سابقيه من الخلفاء العبّاسيّين والأمويّين- يحارب مقولة خلق القرآن والقائلين بها. فالمقولة ليست موضع نزاع بين أمويّين وعباسيّين، بل هي موضع نزاع بين اختيارات سياسيّة فكريّة متباينة - كما رأينا. ثمّ إنّ هذه الحركة لن تشهد امتدادا هامّا في صفوف المحدّثين، إذ ساندها

البعض منهم فقط، خاصّة من أولئك الذين يعيشون في الشامّ، وأشهرهم أبو مسهر الدمشقيّ، لأنّ الإشكال ليس بينهم وبين الخلافة العبّاسيّة، بل بينهم وبين خلافة عباسيّة محدّدة هي خلافة المأمون. وفضلا عن كلّ هذا، من الثابت -كما رأينا- أنّهم تحالفوا مع رموز من بني العبّاس ولم يتحالفوا مع نظراء أمويّين طيلة فترة الأزمة.

ومن خلال كلّ ما تقدّم يمكن أن نخلص إلى أنّ المحنة باعتبارها مظهراً من مظاهر الاختلاف في الفكر والسياسة الإسلاميّين ليست توزيعا ثنائيّا لأطراف الصراع بين أصحاب سلطة ثقافيّة، بصيغة التعميم ودون تمييز للاختلافات الجوهريّة التي تقوم عليها، وأصحاب سلطة سياسيّة، بصيغة التعميم أيضا ودون تمييز بين الاختلافات الكبيرة التي تمثّلها مختلف الاختيارات والتجارب. إن تصوّرا كهذا للمحنة ولغيرها من مواضيع النزاع في الفكر الإسلاميّ القديم يكرّس البداهات التي شكّلها تاريخ الأفكار التقليدي، ولا يساعد على تبيّن الخصوصيّات المميّزة لكلّ طرف سياسيّ ثقافيّ، ولا على تبيّن مواطن القوّة في الفكر والممارسة الإسلاميّين. وليست المحنة - إذاك - إلاّ ضربًا من ضروب التقاطع بين الأنظمة الفكريّة بخلفيّاتها السياسيّة. وربّما جاز القول: بين الأنظمة السياسيّة ومرجعيّاتها الفكريّة.

الهوامش:

١ - الجاحظ، رسالة في نفي التشبيه، الرسائل، ج١، ص ٢٨٥.
٢ - المصدر السباق، ج١، ص ٢٨٧.
٣ - المصدر السابق، ج١، ص ٢٨٧.
٤ - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج٣، ص ص ١٦١-١٧٧.
٥ - عبد المجيد الصغيّر، الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السلطة في االإسلام، ص ص ٧٩-٢٤٥؛ فهمي جدعان، المحنة.
٦ - J. Van Ess, La théologie et la réalité humaine: Images d'histoire et idées politiques. pp13-18.
٧ - علي أومليل، السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، ص ص ١٠٠ - ١٠٧.
٨ - D.Sourdel, La politique réligieuse du calife abbaside al-Mamun, pp 43-47.
والملاحظ أنّ الباحثة بالغت في تصوير الأثر الشيعيّ في تجربة المأمون الرامية إلى المصالحة بين الشيعة وأهل السنّة - حسب رأيها.
٩ - محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٥١.
١٠ - محمّد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربيّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ص ص ٦١-١١١؛ انظر خاصّة ص ص ٩٢-٩٧.
١١ - ابن النديم، الفهرست، ص ١٦٨.
١٢ - البغدادي، تاريخ بغداد، ج١٤ ص ١٩٧.

١٣ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٥١.
١٤ ـ المصدر السابق ، ص ص ٣٥١ - ٣٥١.
١٥ ـ نستعمل عبارة "الشكل الأوّل" ، تمييزا له عن "شكل ثان" سيشهده علم الكلام بعد الحدث الأشعريّ ، فيه سيتخلّى عن الكثير من سماته العقليّة ليلتقي في الأخير مع منهج الشافعي . ومن هنا نفهم الخلاف الكبير الذي سينشأ بين المتكلّمين والفلاسفة لاحقا .
١٦ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٦٠.
١٧ ـ المصدر السابق ، ص ٣٧٣.
١٨ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ١٨٦.
١٩ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ص ٣٧٣.
٢٠ ـ ابن النديم ، الفهرست ، ص ص ٣٣٩- ٣٤٠.
٢١ ـ انظر تفاصيل الرواية في الفهرست ، ص ص ٣٣٩ - ٣٤٠.
٢٢ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٦٠.
٢٣ ـ انظر في وصف مجالس المأمون العلميّة ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ص ٢٨٤-٢٨٥ ؛ ج٧ ، ص ص ١٤٦-١٤٨ ؛ ج١٠ ، ص ص ٤٤٩-٤٥٠ ؛ ج ١٤ ، ص ص ١٤٩- ١٥١.
٢٤ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٣٦٩. وابن إباض المذكور هو غير ابن إباض المتوفّى سنة ٨٦ هـ ، مؤسس المذهب الإباضيّ . انظر ، الزركلي ، الأعلام ، مجلّد ٤ ، صص٦١- ٦٢.
٢٥ ـ انظر : المحنة ، لفهمي جدعان ، ص ص ٧٠- ٧٣.
٢٦ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ٢٧٧.
٢٧ ـ انظر ، رسائل الجاحظ ، صناعة الكلام ، ج٤ ، ص٢٥٠.
٢٨ ـ J.Van Ess, Une lecture à rebours de l'histoire de Mutazilisme , R.E.I.1978-1979,Hors serie I. pp. 54-128
٢٩ ـ الجاحظ ، الحيوان ، ج ٢ ، ص١٥.
٣٠ ـ الجاحظ ، صناعة الكلام ، الرسائل ، ج٤ ، ص ٢٤٤.
٣١ ـ المصدر السابق ، رسالة في نفس التشبيه ، ج١ ، ص ٢٨٥.
٣٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٣ ، ص ص ٣٨٣ -٣٨٤.
٣٣ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ص ٣٢٣- ٣٢٤.
٣٤ ـ أحمد بن يحيى المرتضي ، المنية والأمل ، ص ٣٥.
٣٥ ـ المصدر السابق ، ص ص ٣٥- ٣٦. ونستغرب موقف كلّ من فهمي جدعان و محمّد عابد الجابري في مسايرتهما عمليّة التهذيب البعديّ لتجربة المأمون ، من قِبَل المحدّثين السنّيّين ليحافظوا على مبدإ أنّ القرشيّ -خاصّة العبّاسي- لا يتزندق . فوضعوا على لسان ثمامة بن أشرس نفسه أن المأمون عاميّ لأنّه لا يقول بالقدر . انظر فهمي جدعان ، المحنة ، ص ص ٦٦-٦٧ ومحمّد عابد الجابري ، المثقفون في الحضارة العربيّة : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، ص ص ١٠٠ - ١٠١.
٣٦ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد ٢ ، ص ص ٣٩٨- ٣٩٩. وقد كان لثمامة بن أشرس مكانه متميّزة لدى المأمون . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٧٢ ؛ أحمد بن يحيى المرتضى ، المنية والأمل ، ص ص ٣٥- ٣٧.
٣٧ ـ وكيع ، أخبار القضاة ، ج١ ، ص ص ٢٥٩- ٢٦٠.
٣٨ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٣٧٥.
٣٩ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٤١.
٤٠ ـ المصدر السابق ، ص ٣٤١.
٤١ ـ الطبريّ . تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ١٣٦.
٤٢ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٥ ، ص ١٣٦.
٤٣ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٥ ، ص ١٣٧.
٤٤ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٥ ، ص ١٤٣.
٤٥ ـ البغداديّ ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ١٧٦.

٤٦ ـ المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٣٥٠.

٤٧ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٢٣١.

٤٨ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٢٣١.

٤٩ ـ بقي الضمير السنّيّ مشدودًا إلى نموذجية التجربة العمريّة الثانية تجربة عمر بن عبد العزيز . لأنها – خلافا لتجربة المأمون – كرّست المرجعيّات السنّيّة . لذلك لم يشمل حكم التفضيل الذي ناله المأمون فرضًا ، الخلفاء الأمويّين .

٥٠ ـ البغداديّ ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ١٨٨.

٥١ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٥١.

٥٢ ـ ينبغي التنبيه إلى أنّ ورود بعض العبارات المتّصلة باستناد الخليفة إلى الله – في خطابات المأمون – لا يُمكن أن تُحمل على الدلالات نفسها التي نجدها عند سابقيه من الخلفاء ، لأنها تختلف عنها من حيث سياق الخطاب ومن حيث المرجع .

٥٣ ـ تاريخ الطبري ، مجلّد ٥ ، ص ١٦١.

٥٤ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٧٢.

٥٥ ـ الأشعريّ ، مقالات الإسلاميّين ، ص ١٢٥ ؛ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ١١٦. ولسنا نتّفق مع الأستاذ محمّد عابد الجابري فيما ذهب إليه من أنّ السائل هو مبعوث أهل السنّة والجماعة ، لأسباب عدّة . أوّلها أنّ اجتماع المسلمين على شخص يولّونه الخلافة باختيارهم ، ليس الكيفيّة التي يراها أهل السنّة والجماعة للوصول إلى السلطة ، بل هم يرون أن يعهد الخليفة القرشيّ القائم بالخلافة إلى من يرضاه من آله . ثانيها أنّ أهل السنّة والجماعة يقبلون – ضمنيًا – المغالبة والقهر طريقا للسلطة ، ولا أدلّ على قبولهم هذا سكوتهم عن طريقة استيلاء الأمويّين – مع معاوية – على السلطة ، ثمّ طريقة استيلاء العباسيّين عليها من بعدهم . أمّا ثالث الأسباب فيتعلّق بمساءلة المأمون عن طريقة وصوله إلى الحكم ، فهي مساءلة غير واردة من وجهة نظر أهل السنّة والجماعة ، لأنّهم يعلمون علم اليقين أنّ هارون الرشيد عهد بالخلافة – من بعد الأمين – إلى المأمون وعلّق العهد على الكعبة . ويعلمون أيضا أنّ الأمين هو الذي غدر بالمأمون وأنكر العهد عندما عزله وأوصى بالخلافة من بعده لابنه الصبيّ . فوصول المأمون إلى السلطة – من هذه الناحية ومن وجهة نظر أهل السنّة – لا يثير إشكالا . رابع الأسباب أنّ موطن الإشكال في علاقة المأمون بأهل السنّة والجماعة ليس طريقة توليّه الخلافة ، بل طريقة ممارستها ، أي سياسته التي أربكت ثوابتهم في أكثر من مستوى – كما يبيّن ذلك هذا القسم من العمل . انظر فيما يخصّ موقف الجابري : المثقفون في الحضارة العربيّة ، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، ص ص ١٠١–١٠٢.

٥٦ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٤١٠.

٥٧ ـ تاريخ الطبري ، مجلّد٥ ، ص ١٣٨.

٥٨ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٥١.

٥٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٢ ؛ أبو القاسم البلخيّ ، مقالات الإسلاميين ، ص ١١٥.

٦٠ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٢٩٢.

٦١ ـ المصدر السابق ، ص ٣٧٢.

٦٢ ـ الطبريّ ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ١٥٧.

٦٣ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٥٧.

٦٤ ـ المصدر السابق ، مجلّد٤ ، ص ص ١٨٣–١٨٩.

٦٥ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٥٩.

٦٦ ـ انظر مقال : J.Van Ess , Les Qadarites et la gailaniya de yazid III, S.I. XXXI. vol31- 1970

٦٧ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ص ٢٩١–٢٩٢.

٦٨ ـ الطبريّ ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ١٩٦.

٦٩ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٥١.

٧٠ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٩٤.

٧١ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٩٨.

٧٢ ـ المسعوديّ ، مروج الذهب ، ج٢ ، ص ص ٤٠٨–٤٠٩.

٧٣ ـ وكيع ، أخبار القضاء ، ج٢ ، ص ص ١٧٣–١٧٤.

٧٤ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ص ١٨٤- ١٨٥.

٧٥ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٤ ، ص ١٤٩.

٧٦ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٤٩.

٧٧ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ١٥٠. وانظر في التنويه بالسياسة الاجتماعية للمعتصم والواثق ، مروج الذهب للمسعودي ، مجلّد٢ ، ص ص٤٤١ ، ٤٥١.

٧٨ ـ تاريخ الطبري ، مجلّد٥ ، ص ١٣٩.

٧٩ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٥ ، ص ١٦٣.

٨٠ ـ علي أومليل ، السلطة الثقافية والسلطة السياسيّة ، ص ١٠٠.

٨١ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٣٧.

٨٢ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ص ٣٣٧- ٣٣٨.

٨٣ ـ من الدال أن نجد سنّيا يستفتي محدثا عن جواز زيارة جاره الشيعيّ المريض . فيفتي المحدّث بما يلي : عده كما تعود النصرانيّ واليهوديّ ، لا تنو فيه الأجر . البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ٣٧٧.

٨٤ ـ انظر في هذا التصوّر : فهمي جدعان ، المحنة .

٨٥ ـ دامت فترة حكم المأمون من ١٩٨ هـ إلى ٢١٨ هـ .

٨٦ ـ وردت معظم هذه المعطيات في تاريخ الطبري ، مجلّد٥ ، ص ص ١٣٧- ١٩٦.

٨٧ ـ الاصفهاني ، مقاتل الطالبيّين ، ص ٥٦٤.

٨٨ ـ المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٤٣٠.

٨٩ ـ الاصفهاني ، مقاتل الطالبيّين ، ص ٥٦٥.

٩٠ ـ الطّبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ص ١٤٠- ١٤٢.

٩١ ـ المسعوديّ ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٣٩٥.

٩٢ ـ خرج بالكوفة على هشام بن عبد الملك سنة ١٢٠ هـ ، وقُتل .

٩٣ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ١٦٢.

٩٤ ـ المصدر السابق ، مجلّد١ ، ص ١٥٥.

٩٥ ـ أبو القاسم الرسّي ، في أصول العدل والتوحيد . ضمن رسائل العدل والتوحيد . دراسة وتحقيق محمّد عمارة ، ج١ ، ص ص ٩٥- ١٥٩.

٩٦ ـ أبو القاسم البلخي ، مقالات الإسلاميّين ، ص ١١٧.

٩٧ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص ٥٧.

٩٨ ـ D. Sourdel ,La politique religieuse du calife abbaside al-Mamun, R.E.I. TXXX. 1962 p.33-34.

٩٩ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ١٥٨- ١٦٢.

١٠٠ ـ الاصفهاني مقاتل الطالبيّين ، ص ص ٥٦١- ٥٧٢. وانظر في العلاقة بين المأمون والفضل بن سهل وعليّ بن موسى الرضيّ .
W. Madelung , New documents concerning al-Mamun, al Fadl.b. Sahl and Ali - al - Rida , Studia Arabica et Islamica, 1981, PP 333 - 346.

١٠١ ـ الطبريّ ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ١٤٦.

١٠٢ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٥ ، ص ١٥٠

١٠٣ ـ وصل الأمر بأحد المحدثين قبل المأمون إلى عدم الكتابة عن ابن جريج لأنّه اكتشف أنه يقول بنكاح المتعة وأنه تزوّج فعلا ستّين امرأة . انظر تاريخ بغداد للبغدادي ، ج٧ ، ص ٢٥٥.

١٠٤ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ص ١٩٩- ١٠٠.

١٠٥ ـ هذا ما ردّده فهمي جدعان في كتابه المحنة ، وعلي أو مليل في كتابه السلطة السياسيّة والسلطة الثقافيّة ، وعبد المجيد الصغيّر في كتابه ، الفكر الأصوليّ وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام .

١٠٦ ـ وهذا رأي فهمي جدعان ، المحنة ، ص ص ٢٨٣- ٢٨٤.

١٠٧ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ٣٤٩.

١٠٨. المصدر السابق، ج٧، ص ٣٣١. وفي المقابل سيعاقب المتوكّل من يشتم أبا بكر وعمر. انظر المصدر نفسه، ج٧، ص ٣٥٧
١٠٩. المصدر السابق، ج٤، ص ٤٢١. وقد جاء هذا الخبر باعتباره معنى فرعيًا لا يلفت الانتباه لوروده في سياق معنى رئيسيّ مفاده أنّ رجلا غريب الشأن يُرجّح أنّه ملاك، قدم على ابن حنبل وهو بين أصحابه ليبشّره بأنّ الله والملائكة راضون عنه. وسنعود إلى هذا المعنى في القسم الأخير من هذا العمل.
١١٠. المصدر السابق، ج١٢، ص ص ٣٥٣-٣٥٤؛ ج١٤، ص ص ١٨٠-١٨١.
١١١. المصدر السابق، ج١٤، ص ٣٣٨.
١١٢. المصدر السابق، ج١٤، ص ١٨٤.
١١٣. المصدر السابق، ج١٤، ص ١٨٥.
١١٤. المصدر السباق، ج١١، ص ٧٣.
١١٥. وكيع، أخبار القضاة، ج٢، ص ١٧٠.
١١٦. الطّبري، تاريخ الأمم والملوك، مجلّد ٥، ص ١٦٤.
١١٧. الجاحظ، الرسائل، رسالة في نفي التشبيه، ج١، ص ٢٨٥.
١١٨. البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص ١٧٠.
١١٩. والوصف نفسه نجده عند الطرفين المتخاصمين، المحدّثين وعلماء الكلام، انظر في هذا الصدد الفصل الموالي.
١٢٠. الطبريّ، تاريخ الأمم والملوك، مجلّد ٥، ص ١٨٦.
١٢١. المصدر السابق، مجلّد ٥، ص ١٨٦.
١٢٢. المصدر السابق، مجلّد ٥، ص ١٨٧.
١٢٣. المصدر السابق، مجلّد ٥، ص ١٨٧.
١٢٤. المصدر السابق، مجلّد ٥، ص ١٩٢.
١٢٥. المصدر السابق، مجلّد ٥، ص ١٤٠.
١٢٦. البغداديّ، تاريخ بغداد، ج٦، ص ١٤٢.
١٢٧. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مجلّد ٥، ص ١٦٨. وتثبت بعض الروايات أنّ المأمون كان قد أعلن منذ ٢٠٨ هـ في بغداد العفو عن إبراهيم بن المهدي، ولكنّه لم يظهر. البغداديّ، تاريخ بغداد، ج٦، ص ١٤٦.
١٢٨. البغدادي، تاريخ بغداد، ج٦، ص ١٤٦.
١٢٩. المصدر السابق، ج٦، ص ١٤٧. والجدير بالذكر أنّ البغداديّ أورد هذه القصيدة في سياق حديثه عن شغف ابن المهدي بالغناء وبالشعر، وسكت تماما عن أيّ نشاط له سياسيّ -بعد عفو المأمون عنه- بل سكت عن تعرّضه للمحنة مع المحدّثين. انظر الفصل المخصّص لترجمة إبراهيم بن المهدي في المصدر نفسه، ج٦، ص ص ١٤٢-١٤٨.
١٣٠. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مجلّد ٥، ص ٥٥؛ البغداديّ، تاريخ بغداد، ج١١ ص ٧٢.
١٣١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك، مجلّد ٥، ص ص ١٢٢ - ١٢٥. ومن الدالّ أن يشيد ابن حنبل بالفضل بن دكين المتشيّع لأنّه "وقف في المحنة"، وأن يحطّ من قيمة محدّث سنّيّ مثل يحيى بن معين لأنه "استجاب في المحنة"، فمقاييس التعديل والتجريح ستشهد تحويرا خطيرا، له أكثر من دلالة، خاصّة في موقف ابن حنبل، كما سنرى.
١٣٢. المصدر السابق، مجلّد ٥، ص ١٨٧.
١٣٣. البغداديّ، تاريخ بغداد، ج١٤، ص ٣٤٢.
١٣٤. المصدر السابق، ج١٤، ص ٣٤٦.
١٣٥. المصدر السابق، ج١٤، ص ص ٣٤٢- ٣٤٣، وتوفي يزيد بن هارون سنة ٢٠٦ هـ.
١٣٦. انظر تاريخ الطبري، مجلّد ٥، ص ص ١٩٢-١٩٣.
١٣٧. علي بن هشام هو عامل المأمون على كور الجبال، عزله لتعسّفه على الرعيّة وأخذه الأموال ظلمًا. انظر تاريخ الطبري، مجلّد ٥، ص ص ١٨٤-١٨٥.
١٣٨. وكيع، أخبار القضاة، ج٢، ص ١٧٠. وانظر في نزاهة من استعان بهم ابن أبي دؤاد من المعتزلة، المنية و الأمل لأحمد بن يحيى المرتضى، ص ٤٠.
١٣٩. البغدادي، تاريخ بغداد، ج٦، ص ٢٣٦.
١٤٠. انظر المصدر السابق، ج٥، ص ٣٤٢.
١٤١. السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ٣٧٧.

١٤٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٧٢.
١٤٣ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٧١.
١٤٤ ـ المصر السابق ، ج٤ ، ص ص ٣٤٤ - ٣٤٥. كما جاءت هذه المعاني في أقوال محدّث آخر جاء بعد يزيد بن هارون وهو إبراهيم الحربيّ ، فقد نصح بأن يسكت المرء ولا يحدّث . والأهم من هذا أنّه وصف غربته وهو بين نظرائه . وليس هذا الشعور بالغربة إلا تعبيرا عن اختلاف عن السائد وعدم الرضاء به . سأل جماعة عنده يوما : من تعدّون الغريب في زمانكم هذا ؟ فقال واحد منهم : الغريب من نأى عن وطنه ، وقال آخر : الغريب من فارق أحبابه . وقدّم كلّ واحد منهم إجابة . فقال إبراهيم : الغريب في زماننا رجل صالح عاش بين قوم صالحين ، إن أمر بالمعروف آزروه ، وإن نهى عن المنكر أعانوه وإن احتاج إلى سبب من الدنيا ما نوه ، ثمّ ماتوا وتركوه . انظر في المصدر نفسه ، ج٦ ، ص ص ٣٥- ٣٦.
١٤٥ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ١٩١.
١٤٦ ـ الجاحظ ، الرسائل ، خلق القرآن ، ج٣ ، ص ٢٩٢.
١٤٧ ـ أبو العرب التميميّ ، كتاب المحن ، ص ٤٤٨.
١٤٨ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ص ١٨٨- ١٩٣.
١٤٩ ـ الجاحظ ، الرسائل ، رسالة في نفي التشبيه ، ج١ ، ص ٢٨٨.
١٥٠ ـ الزخرف ٤٣/ ٣.
١٥١ ـ الأنبياء ٢١/ ٢.
١٥٢ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ، ص ١٩١.
١٥٣ ـ الجاحظ ، الرسائل رسالة في النابتة ، ج٢ ، ص ١٩.
١٥٤ ـ المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٩.
١٥٥ ـ طـــه ٢٠/ ٩٩
١٥٦ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ص ١٨٦- ١٨٧.
١٥٧ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٩٤. والآية من النحل ١٦/ ١٦٠.
١٥٨ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ١٨٦.
١٥٩ ـ الجاحظ ، الرسائل ، رسالة في نفي التشبيه ، ج١ ، ص ٢٨٨.
١٦٠ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ص ١٩١- ١٩٣. وانظر كتاب المحن لأبي العرب التميمي ، ص ص ٤٤٦- ٤٤٧.
١٦١ ـ انظر ما جمعه السيوطي من أقوال المأمون في ترجمته له في تاريخ الخلفاء ، ص ص ٣٥٨ - ٣٧٤.
١٦٢ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ص ١٦٨-١٦٩ ؛ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٦ ، ص ١٤٦.
١٦٣ ـ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ١٦٤.
١٦٤ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ١٦٥.
١٦٥ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ص ١٦٥- ١٦٦.
١٦٦ ـ انظر على سبيل المثال : التنّوخي ، الفرج بعد الشدّة ، ج١ ، ص ص ٣٨٢-٣٨٧ ، ج٣ ؛ ص ص ٣٢٩ ؛ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ص ٣٦٥- ٣٧١.
١٦٧ ـ انظر كتاب المحن لأبي العرب التميمي ، ص ص ٤٣٣ - ٤٤٨.
١٦٨ ـ البغداديّ ، تاريخ بغداد ، ج٩ ، ص ٢٤٣.
١٦٩ ـ الطبريّ ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ٢٨٢.
١٧٠ ـ الطبريّ ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ٢٨٢.
١٧١ ـ مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٤١٨.
١٧٢ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ٢٨٢.
١٧٣ ـ المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ٢٨١.
١٧٤ ـ انظر نصّها في تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ١٧٦.
١٧٥ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ١٧٧.
١٧٦ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ١٧٧.
١٧٧ ـ محمّد عابد الجابري ، المثقفون في الحضارة العربيّة ، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، ص ص ٦١ - ١١١.

سيادة المؤتلف وانحسار المختلف

كان تنامي الاضطراب في الأوضاع السياسيّة بسبب تحركات العامّة إمّا بتأطير من أصحاب الحديث، أو بشكل غير مؤطّر، وراء مزيد التباعد والقطيعة بين "التجربة المأمونيّة" والقوى الثقافيّة والاجتماعيّة السائدة. فلم يعد بالإمكان مواصلة "تجربة الاختلاف" وسُجّلت العودة إلى المؤتلف عليه- الذي أربكته هذه التجربة وذلك عبر اتّخاذ إجراءات مضادّة كانت قادرة على إعادة التوازن القديم وهي: - مزيد التحامل على علم الكلام ومقولاته.

- مزيد الإعلاء "لعلوم السلف"، وعلمُ الحديث في صدارتها.
- بلورة الحدود المميّزة "لأهل السنّة والجماعة" بشكل ناجز ونهائيّ.

وسُمّيت هذه العودة إلى السائد، "بالانقلاب المتوكّلي"، نسبة إلى الخليفة جعفر بن المعتصم المتوكّل على الله.

وينبغي الإشارة بدءا إلى الاختلاف الكبير بين شخصيّتي المأمون والمتوكّل في مستوى العلوم والأنشطة المتّصلة بها، فبقدر ما أشاد أصحاب التراجم بالشخصيّة العلميّة الفذّة للمأمون، أهملوا الإشارة إلى شيء من ذلك مع المتوكّل، وركّزوا في المقابل على إيراد نقائصه. ويمكن أن نأخذ على سبيل المثال رأي السيوطي في كلّ منهما. فرغم تحيّزه الواضح إلى المتوكّل بسبب مشكلة خلق القرآن، اعترف للمأمون بأنّه من كبار العلماء[1]. ونسب إليه سلسلة من الفضائل الشخصيّة والسياسيّة وختمها متحسّراً: لولا ما أتاه من محنة الناس في القول بخلق القرآن[2]. وفي المقابل، أبرز المتوكّل في صورة المنهمك في "اللذّات والشراب"، والمنشغل بتجميع السراري في القصور: كان له أربعة آلاف سريّة ووطئ الجميع[3]، ثمّ يختم هذه المآخذ بغفران من الله بفضل محاربته القول بخلق القرآن[4].

ومع شخصيّة كشخصيّة المتوكّل تكره النظر وتميل إلى التقليد[٥]، لن يكون هناك أيّ استعداد لمواصلة تجربة ثقافيّة تنويريّة صعبة، وتحمّل أعباء ذلك. فأصبح المأزق الذي تردّت فيه هذه التجربة بعد المأمون، دافعا إلى أن تعود السلطة السياسيّة إلى التصالح مع القوى الثقافيّة المهيمنة عقديًا واجتماعيًا والممثّلة بالخصوص في أصحاب الحديث.

فكان أوّل ما فعله المتوكّل في هذا الصدد، إيقاف المحنة المسلّطة عليهم، وتحويل وجهتها من جديد ضدّ المتكلّمين. ممّا أدّى إلى مصادرة الخطاب الكلاميّ أكثر من ذي قبل، لأنّه لم يعد مجرّد خطاب مخالف للسائد كما رأيناه قبل المحنة، بل انضاف إلى ذلك تحوّله إلى متّهم رئيسيّ في محنة قاسية.

وننظر في قرارات المتوكّل فنجدها استدراكا "للنشاز" الذي أحدثه المأمون في "تقاليد السلطة العباسيّة السنيّة"، وتعقّبا لكلّ جديد أحدثه لمحوه:

- القرار الأوّل، تقريب المحدّثين وإكرامهم ماديًا ومعنويًا، وإعادتهم إلى سالف نشاطهم مع السهر على حسن سيره. فاستقدمهم إلى بلاطه ووزّع عليهم الجوائز وأجرى عليهم الأرزاق[٦]. ومقابل ذلك أمرهم أن يجلسوا للناس وأن يحدّثوا بالأحاديث التي فيها ردّ على المعتزلة والجهميّة، وأن يحدّثوا بالأحاديث في الرؤية[٧]. وأصبحت السلطة تشرف على تنظيم مجالس الحديث، فوُضِع منبر لعثمان بن محمّد بن أبي شيبة في مدينة أبي جعفر المنصور واجتمع عليه قرابة الثلاثين ألفا من الناس. ونُصب منبر آخر لأبي بكر بن أبي شيبة في مسجد الرصافة واجتمع عليه عدد مماثل من الناس[٨]. وكثر إقبال الناس على مجالس الحديث حتّى توفر دعاء الخلق للمتوكّل وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له[٩]. وطبعا لم تكن الأحاديث المناوئة لمقولات المحنة الكلاميّة[١٠] مستأثرة بكلّ اهتمام المحدّثين، لأنّهم اعتنوا أيضا بإحياء الأحاديث ذات الطابع السياسيّ "العباسيّ". ويكفي أن نذكر أنّ أوّل حديث ابتدأ به أبو بكر بن أبي شيبة في مجلسه هو التالي: قال رسول الله (ص): احفظوني في العبّاس فإنّه بقيّة آبائي وإنّ عمّ الرجل صنو أبيه[١١].

ورفع المحدّثون المتوكّل إلى مصافّ الشخصيّات الفاعلة في تاريخ الدعوة الإسلاميّة من قبيل أبي بكر الصدّيق، وعمر بن عبد العزيز، لأنّه أحيى السنّة وأمات التجهّم[١٢]. وأحيط برصيد من الإشادة والمدح لعلّه لم يتوفّر لسائر الخلفاء. وممّا قيل فيه: [الطويل]

وَبَعْدُ فَإِنَّ السُّنَّةَ اليَوْمَ أَصْبَحَتْ

مُعَزَّزَةً حَتَّى كَأَنْ لَمْ تُذَلَّلِ

تَـصُـــــــولُ وَتَـسْـطُـو إِذْ أُقِـــــيـمَ مَـنَـارُهَـــــــا
وَحُـــــطَّ مَـــنَـــارُ الإِفْـــكِ وَالـــزُّورِ مِـــنَ عَـــلِ
وَوَلَّـى أَخُـــــــــــــو الإِبْـدَاعَ فِـي الـدِّيـنِ هَـارِبًـا
إِلَى الـنَّارِ يَهْـوِي مُـــدْبِرًا غَــــيْـــرَ مُـــقْـــبِـلِ
شَـــفَى اللَّهُ مِنْهُـمْ بِالخَلِيـــفَـــةِ جَـــعْـــفَـــرِ
خَلِيــــفَــــــتِـــهِ ذِي السُّنَّـةِ الْمُـتَــــوَكِّـلِ
خَلِيـــــفَــــــةُ رَبِّي وَابْنُ عَـــمِّ نَبِــــيِّـــــهِ
وَخَـــيـــــرُ بَـنِي الـعَــــبَّـــاسِ مَنْ مِنْهُمُ وَلِـــي
وَجَـــــامِعُ شَـــمْـلِ الدِّينَ بَـعْـــدَ تَـشَــــتُّـتِ
وَفَـــــــــــارِي رُؤُوسِ الْمَـارِقِـينَ بِـمُـــنْــصَـــلِ
أَطَـــالَ لَـنَـــا رَبُّ الـعِـــبَـــــــادِ بَـقَـــــــاءَهُ
سَلِيـــــمًــــا مِـنَ الأَهْـوَالِ غَـيْـــرَ مُـــبَـــدَّلِ
وَبَـوَّأَهُ بِـالـنَّـصْـــــــــــرِ لِـلـدِّيـنِ جَـــنَّـــةً
يُجَـــاوِرُ فِي رَوْضَـــاتِـهَـا خَـــيْـــرَمُـــرْسَـلِ(١٣)

- أمّا القرار الثاني فقد تمثّل في وضع حدّ للتقارب السنّي الشيعيّ وإعادة العلاقة بين الطرفين إلى ما كانت عليه قبل المأمون. فقد أمر بهدم قبر الحسين بن عليّ وهدم الدور المحيطة به لمنع الناس من زيارة القبر(١٤). لكنّ هذا الإجراء أحدث استياء من قبل العامّة التي تنظر إلى القبر بإجلال من حيث قرابة الحسين للرسول لا من حيث التشيّع المذهبي، كما تبيّنه الأبيات التالية: [الكامل]

بِـالـلَّـــهِ إِنْ كَـــــانَــتْ أُمَـــــيَّـــةُ قَـدْ أَتَـتْ
قَـــتْلَ ابْـنِ بِـنْـتِ نَبِـــيِّـــهَـــا مَظْلُـومَـــا
فَـلَـقَــــدْ أَتَـــــاهُ بَـنُـو أَبِـيـــهِ بِـمِـــثْـلِـهِ
هَـذَا لَعَـــمْـرِي قَـــبْـرُهُ مَـــهْـــدُومَـا
أَسِــفُــوا عَلَى أَنْ لَا يَـكُـونُـوا شَــارَكُـــوا
فِـي قَـــتْـلِـهِ فَــتَــتَـبَّــعُـوهُ رَمِـيـمَـا(١٥)

- وجاء القرار الثالث بالتشديد على أهل الذمّة ومعاملتهم بقسوة، وذلك بعزلهم اجتماعيًا عن طريق إفرادهم في اللباس والمسكن والمركب بوضع الشارة أو باللون أو بالهيئة، وعزلهم

ثقافيّا، بمنع أطفالهم من التعلّم في الكتاتيب العامّة، وبهدم بيعهم المحدثة وتحويلها إلى مساجد، ثمّ بعزلهم سياسيّا عن طريق منع الاستعانة بهم في الدواوين وأعمال السلطان[١٦].

ولا يمكن أن ترضي إجراءات كهذه إلاّ تيّار المحافظة الداعي إلى الالتزام بالنصّ وبالسلف على أساس تمجيديّ يتحوّل بموجبه "الآخر" إلى "موجود" من الدرجة الثانية، لأنّه يفتقد خطاب الحقيقة وهو خطاب هذا التيّار وحده. ويندرج تحت عنوان "الآخر"، غير المسلم الواقع خارج الدائرة العقديّة، والمسلم المخالف المُقصى من الدائرة. لذلك كانت إجراءات التشديد على غير المسلمين تسير في موازاة مع "المحنة المضادّة" التي استهدفت علماء الكلام من جديد. فقد منع المتوكّل الجدل في المقولات الكلاميّة وأصبح يُعاقب من يفعل ذلك. وسُجل في هذه الفترة تراجع الكثير من العلماء عن مقولة خلق القرآن. وتبنّوا ما يراه المحدّثون، مثل الحسن بن عليّ بن الجعد الذي قال عنه أحمد بن حنبل:

كان معروفا عند الناس بأنّه جهميّ مشهوراً بذلك، ثمّ بلغني عنه الآن أنّه قد رجع عن ذلك[١٧]؛ ومثل أبي الحسن الزياديّ[١٨]. وعادت فتاوى تكفير القائلين بخلق القرآن وتحليل دمهم إلى الظهور بعنف. قال محمّد بن يحيى -أمير المؤمنين في الحديث، كما يسميه أصحابه[١٩]-: القرآن كلام الله غير مخلوق من جميع جهاته وحيث يتصرّف فمن لزم هذا استغنى عن اللفظ وعمّا سواه من الكلام في القرآن. ومن زعم أنّ القرآن مخلوق فقد كفر وخرج عن الإيمان، وبانت منه امرأته يستتاب فإن تاب وإلاّ ضربت عنقه وجعل ماله فيئا بين المسلمين ولم يُدفن في مقابر المسلمين. ومن وقف وقال: لا أقول مخلوق أو غير مخلوق، فقد ضاهى الكفر. ومن زعم أن لفظي بالقرآن مخلوق فهذا مبتدع لا يُجالس ولا يُكلّم[٢٠]. فهذه الفتوى تنقل تهمة تكفير القائل بخلق القرآن من مجرّد حكم نظري مداره الحرب الفكريّة بين العلماء، إلى حكم إجرائي يوضّح الجوانب التنفيذيّة في هذه التهمة من قبيل تطليق الزوجة، والقتل، ومصادرة الأملاك، وعدم الدفن في مقابر المسلمين. كما تنقل مقولة خلق القرآن من مجرّد قضيّة خلافيّة في مستوى قضايا خلافيّة أخرى كثيرة داخل الفكر الإسلامي، إلى قضيّة القضايا المحدّدة لشروط الانتماء إلى الإسلام، أو عدم الانتماء إليه.

وفي الحقيقة لم يجد المحدّثون من "فضيلة" للمتوكّل إلاّ تحامله على أصحاب الكلام، ولم يجدوا للمأمون من "رذيلة" إلاّ تقريبه لهؤلاء على حسابهم. ومع ذلك ترجح كفّة المتوكّل ويُسمّى -دون منازع- "ناصر السنّة"[٢١]. ويبدو أن المتوكّل نفسه كان واعيا بحسن توظيف هذه المفارقة. فقد جرى في مجلسه ذكر مدحيّ للمأمون، إذ مدحه يحيى بن

أكثم - الذي عمل له قاضيا - وعدّد مزاياه، فلم يقبل المتوكّل ذلك، ولم ينجح في النيل منه ونقض المدح إلاّ بطرح السؤال التالي: كيف كان يقول في القرآن[٢٢]؟

وعاد الخطاب السياسيّ الدينيّ ليؤكّد أنّ كلّ ما يأتيه الخليفة مبرّر بإرادة الله، وأشاع هذا الخطاب المحدّثون والشعراء المداحون. ومن الأشعار التي أعجبت المتوكّل وأجزل لأصحابها العطاء شعر ماهي بين الخلافة والنبوّة واعتبرهما من لدن الله على حدّ السواء، فكما اصطفى الله النبيّ محمّداً للرسالة، اصطفى المتوكّل للخلافة[٢٣]. أمّا من خطاب المحدثّين فنقدّم البيان الذي قدّمه أحمد بن حنبل للمتوكّل في تحديد أصول "السنّة" وسلوك السنّي، ويهمّنا منه في هذا السياق، قوله: الصبر تحت لواء السلطان على ما كان فيه من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا[٢٤]. وكما سنبيّن فيما يلي كانت سياسة المتوكّل الاجتماعيّة سياسة جائرة ومع ذلك تحالف معه المحدّثون ولم يُسجّل لهم أيّ تحرك ضدّه، أمّا مع المأمون - ورغم النزوع نحو العدل في سياسته كما رأينا -فقد تكتّلوا وساهموا في تأليب العامّة عليه.

ونورد من سياسة المتوكّل الاجتماعيّة الأحداث والإجراءات التالية، أولّها أنّه ندب لدمشق أفريدون التركيّ - أحد مماليكه - وسيّره واليا عليها، وكان ظالما فاتكا. فقدم في سبعة آلاف فارس. وأباح له المتوكّل القتل فيها والنهب ثلاث ساعات[٢٥]. ثاني هذه الإجراءات يتعلّق بحمص، إذ لما ثار أهلها على عاملهم لجوره، لم يفعل المتوكّل إلاّ أن عوّضَ به أسوأ منه. ويثورالأهالي- مسلمين ونصارى - على العامل الجديد، فيعزّزه المتوكّل بالجند ويأمره بما يلي: أن يأخذ من رؤسائهم (أي الثائرين) ثلاثة نفر فيضربهم بالسياط ضرب التلف، فإذا ماتوا صلبهم على أبوابهم، وأن يأخذ بعد ذلك من وجوههم عشرين إنسانا فيضربهم ثلاث مائة سوط، كلّ واحد، ويجعلهم في الحديد إلى باب أمير المؤمنين، وأن يخرب ما بها (أي حمص) من الكنائس والبيع[٢٦]. ووقع التنكيل بالثائرين تنكيلا شديداً. إنّها محنة اجتماعية خطرة، ومع ذلك يهملها خطاب المحدّثين. والإجراء الثالث، إقبال المتوكّل على تحقيق رغباته التي كان أشهرها بناء مدينة الماحوزة، له ولقوّاده ولأصحابه. وأجبر الأهالي على التفريط في أملاكهم حتى تكون الأرض والمنازل في تلك القرى كلّها له، ويخرجهم عنها[٢٧]. وبالغ في اتّخاذ القصور وإنفاق الأموال عليها، واشتهرت أسماء لقصوره منها: الشاه، العروس، الشبّداز، البديع، الغريب، البرج الذي أنفق عليه وحده ألف ألف وسبع مائة ألف دينار[٢٨].

هي ذي سياسة المتوكّل التي سُجّل أثناءها التصالح بين السلطة السياسيّة والسلطة الثقافيّة التي يمثّلها المحدّثون. وبعودة المحدّثين إلى احتلال موقع اتّخاذ القرار في شأن الثقافة التي ينبغي أن تسود، توجّه خطابهم إلى محاربة مخلّفات "التجربة المأمونيّة" وكلّ الرصيد الذي كانت تستند إليه، وذلك باعتماد وسائل مختلفة مدارها التفرّد بتمثيل الحقيقة. وسجّلنا في هذا الخطاب ثلاث آليات تستهدف الخطابات المغايرة: الأولى الحرص على مراقبة المعرفة الدينيّة في إنتاجها وإعادة إنتاجها. الثانية: تشكيل أخبار تفيد تراجع العلماء - أصحاب هذه الخطابات- عن إيمانهم بصحّة ما يرون، وذلك في معظم الأحيان، في نهاية تجاربهم. الثالثة: تميّز أصحاب الحديث بدعم إلهيّ، تمثّل في إتيانهم الخوارق وذلك بفضل نهوضهم بخطاب الحقّ.

همّت الآليّة الأولى حركة التصفية الداخلية للمحدّثين والفقهاء على أساس من استجاب في المحنة ومن لم يستجب. وكان الفاعل في هذه الحركة أحمد بن حنبل الذي دخل المحنة محدّثا كسائر المحدّثين وخرج منها "سيّد" المحدّثين و "أميرهم". وأصبح خطابه - وخطاب المحدّثين من ورائه - هو الإسلام. وتشكّل رصيد من الأحكام والمعايير محورها "إسلام أحمد بن حنبل " متفرّداً في صحته.

من هذا الرصيد قول أحمد بن إبراهيم الدورقي: من سمعتموه يذكر أحمد بن حنبل بسوء فاتّهموه على الإسلام(٢٩). وقول أبي الحسن الهمذاني: أحمد بن حنبل محنة، به يُعرف المسلم من الزنديق(٣٠). وقول آخرين: أحمد عندنا محنة، من عاب أحمد فهو عندنا فاسق(٣١). واعتبر أبو بكر الصاغانيّ، أن الله هو الذي رفع أحمد بن حنبل، وهو الذي يضع كلّ من يختلف معه(٣٢). واعتبر علي ابن المديني أنّه ما قام أحد بأمر الإسلام بعد رسول الله(ص) ما قام أحمد بن حنبل(٣٣). وغير هذه الأقوال كثير، ممّا تعجّ به تراجم هذا المحدّث في كلّ المصادر السنيّة القديمة(٣٤). لقد تحوّل إلى "إمام" بكلّ ما يحمله المصطلح من نفوذ دينيّ سياسيّ، والأهمّ منه اجتماعي(٣٥).

كلّ هذا النفوذ الذي تمتّع به ابن حنبل بعد المحنة، جعله قادرا على إعادة ترتيب بعض الثوابت في علم الحديث، نقصد معايير التعديل والتجريح المعمول بها إلى حدّ ما قبل المحنة. لقد أدخل عليها معيارا جديدا، وهو مدى "الوقوف في المحنة". وعلى أساس هذا المعيار رُفض من هومنتم إلى المحدّثين السنيّين لأنّه لم يقف في المحنة، وقُبل

من كان بالأمس مرفوضا، لأنه غير سنّي، تقديراً "لوقوفه". وقد صاغ ابن حنبل هذا المعيار في أنّه لا تقبل أحاديث "من امتحن فأجاب"(٣٦). مثل أبي نصر التمّار ويحيى بن معين. وعلى هذا الأساس أيضًا تحامل على عليّ بن المديني، خاصّة وأنّ هذا المحدّث قدّم خدمة "علميّة" لأحمد بن أبي دؤاد ضدّه. فقد صرّح بوجه القدح في راوي حديث أما إنّكم سترون ربّكم كما ترون هذا البدر لا تُضامون في رؤيته، وهو الحديث الأساس في احتجاج ابن حنبل وكلّ المحدّثين، على مقولة رؤية الله(٣٧)، وهي من متعلّقات مقولة عدم خلق القرآن. والطريف في هذه المجادلة موقف ابن حنبل ممّا صرّح به ابن المديني، إنّه لا يلومه على قدح خاطئ في راوي الحديث، بل يلومه على كشفه لنقاط ضعفٍ فيه معلومة تستّر عليها المحدّثون في المحنة، فقدّم بذلك حجّة للخصم(٣٨).

ومع ابن المديني رفض ابن حنبل عليّا بن الجعد وسعيدا بن سليمان بعد أن كان أخذ عنهما أحاديث كثيرة، قال أبو زرعة: كان أحمد بن حنبل لا يرى الكتابة عن عليّ بن الجعد ولا سعيد بن سليمان، ورأيت في كتابه مضروبا عليهما(٣٩).

وفي المقابل "رضي " ابن حنبل عن الفضل بن دكين المتشيّع لأنّه ثبت في المحنة، وقبل به علما من الأعلام الذين تجوز الرواية عنهم. والسبب كما قال: أبو نعيم يقظان في الحديث وقام في الأمر، يعني الامتحان(٤٠). وتبعه سائر المحدّثين وأجمعوا على أنّ أبا نعيم غاية في الإتقان والحفظ وأنّه حجّة(٤١). وسمّاه عثمان بن أبي شيبة -المحدّث النشيط في عهد المتوكّل- بالأسد. فعوض أن يقول: "حدّثنا أبو نعيم الفضل بن دكين، يقول: "حدّثنا الأسد"(٤٢). ومن الدالّ أن يصبح ابن حنبل مستشار المتوكّل فيمن يولّى للقضاء(٤٣)، فالتحالف بينهما كان قائما في أكثر من مستوى رغم الحرص الظاهر لابن حنبل على تجنّب الإقامة تحت رعايته.

لكنّ المعايير الجديدة التي أراد ابن حنبل إدخالها على مفهوم التعديل والتجريح كانت قاسية ومتطرّفة، فلم تنجح في المستوى الإجرائي أي في مستوى العمل بها من قبل سائر المحدّثين. وذلك لسببين، أولّهما أن نسبة الذين استجابوا في المحنة كبيرة جداً، ودخل فيها كبار المحدّثين، مثل أبي نصر التمّار ويحيى بن معين ومحمّد بن سعد وأبي خيثمة والدورقيّ وأبي مسهر وسجّادة والقواريريّ وغيرهم... وثانيهما أن هؤلاء المستجيبين اعترفوا بأخطائهم وعادوا إلى مواقفهم الأولى مع الانقلاب المتوكّلي (نقصد

من عاش منهم إلى عهد المتوكّل). ولم يُنظر إلى من "زلّت به قدمه في المحنة" ثمّ نهض، بل نُظِر إلى من ثبت على القول بخلق القرآن، من المتكلّمين خاصّة. وقُسِّم هؤلاء وأولئك إلى قائمتين: على رأس الأولى أبو عبد الله أحمد بن حنبل -رمز الحقّ- وعلى رأس الثانية، أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد -رمز الضلال. قال إبراهيم بن الحربي: عندي عن عليّ بن المديني قمطر لا أحدّث عنه بشيء، لأنّي رأيته مع المغرب وبيده نعله مبادراً. فقلت: إلى أين ؟ قال ألحق الصلاة مع أبي عبد الله، قلت: من أبو عبد الله؟ قال: ابن أبي دؤاد. فقلت: والله لا حدّثت عنك[٤٤]. وحدّث زكريّا بن يحيى الساجي قال: قدم عليّ بن المديني البصرة، فصار إليه بندار، فجعل عليّ يقول قال أبو عبد الله... قال أبو عبد الله... فقال له بندار -على رؤوس الملأ- من أبو عبد الله؟ أحمد ابن حنبل؟ قال: لا، أحمد بن أبي دؤاد. قال بندار: عند الله أحتسب خطاي، شبّه عليّ هذا، وغضب وقام[٤٥]. ورفض المحدّثون أبا سعد الصاغانيّ لأنّه صاحب ابن أبي دؤاد، واعتبروه "جهميّا خبيثا"، و"ليس بشيء" و "ضعيفا" و"متروك الحديث"... رغم اعترافهم له بعدم الكذب. وقد جاء هذا الاعتراف على لسانَيْ أحمد بن حنبل وأبي زرعة الرازي[٤٦].

وقد وصل الأمر بابن حنبل إلى أنّه أغلق باب داره في وجه من زار ابن أبي دؤاد[٤٧]. ودعا إلى مقاطعة اجتماعيّة لمن أسماهم بأصحاب البدع[٤٨].

وتوسّعت هذه الملاحقة لتشمل كلّ من عاضد المأمون في إرساء اختياراته، من قبيل الواقدي الذي قضى له وكانت كتبه تنال إعجابه[٤٩]، فقد رُمي بالكذب وترك علمه[٥٠]، ومن قبيل محمّد بن سُليم الذي قضى للمأمون وكان واسع العلم بالحديث، ومع ذلك يرفضه المحدّثون ويتركون الرواية عنه[٥١]. ومن الدالّ أن يخصّص أصحاب الحديث في مجالسهم غرضا أسموه "من يرغب عن الرواية عنهم"[٥٢]. لأنّ المسألة أصبحت من الضرورات الملحّة في إطار حركة التصفية الشاملة "لعلم الحديث".

والطريف أنّهم أصبحوا يردّون أحاديث سلاسل سندها صحيحة ولكنّ في متونها إشكالا من حيث إمكانيّة استعمال علماء الكلام لها في محاجّتهم إيّاهم. فكلّ حديث يمكن أن يخدم "أصحاب الأهواء" ينبغي أن يُرَدّ، وهذا موقف كان افتتحه مالك بن أنس[٥٣]، ثمّ تطوّر بعد المحنة مع ابن حنبل. وكلّ حديث يصلح لمحاربة "أهل الأهواء"

ينبغي أن يثبت في الكتب الجامعة. فقد تهجّم أبو زرعة الرازي مثلا على مسلم بن الحجّاج بسبب عدم إثباته أحاديث من هذا الصنف الثاني، في صحيحه. قال عنه إنّه يفتح بابًا لأهل البدع على المحدّثين وذلك بإيجاده لهم السبيل إلى أن يقولوا للحديث إذا احتُجَّ به عليهم: ليس هذا في كتاب الصحيح[٥٤]. وردّ مسلم رافعا الالتباس فقال: إنّما أخرجت هذا الكتاب وقلت هو صحاح ولم أقل إنّ ما لم أخرجه من الحديث في هذا الكتاب ضعيف[٥٥].

وكانت أوامر المحدّثين في ترك التعامل العلميّ والاجتماعيّ مع من بدّعوهم وضلّلوهم من العلماء مطاعةً معمولا بها في الغالب. وهذا محدّث - وهو صدقة بن ابراهيم المقابريّ - يفتخر بدقته في التحقّق ممّن يتعامل معه. قال: أتى عليّ عشرون سنة لم أكلّم أحداً حتّى أومر بكلامه، ولا تركت كلام أحد حتّى أومَر بترك كلامه[٥٦].

ويعود كلّ هذا التحرّي في مادّة الحديث رواةً ورواياتٍ، إلى المراهنة الكبيرة على دورها في محاربة الاختلاف عن السائد وفرض الائتلاف حول اختيارات معيّنة. ومن هذا قول ابن حنبل: ما أعلَمُ الناسَ في زمان أحوج منهم إلى طلب الحديث من هذا الزمان. فقيل له: ولم ؟ قال: ظهرت بدع فمن لم يكن عنده حديث وقع فيه[٥٧].

أمّا الآليّة الثانية التي برزت في خطاب المحدّثين في حملتهم ضدّ القائلين بخلق القرآن فهي ترديد أخبار حول تراجعهم -عادة في آخر حياتهم- عمّا يقولون به. فقد نُسب إلى أبي حنيفة أنّه تراجع عن القول بخلق القرآن. والمرجّح أن أصحاب هذا الخبر هم قسم من تلامذة أبي حنيفة تخلّوا عن آرائه الكلاميّة وأرادوا أن يقدّموا خدمة "للأستاذ" بعد وفاته - على طريقتهم - فأشاعوا أنّه لم يقل بخلق القرآن أو أنّه تراجع عن ذلك. فنسبوا إلى أبي يوسف القاضي أنّه قال: "ناظرت أبا حنيفة ستّة أشهر، حتّى قال: من قال القرآن مخلوق فهو كافر[٥٨]. وردّد بشر بن الوليد[٥٩] أن أبا حنيفة قال: من قال القرآن مخلوق فهو مبتدع، فلا يقولنّ أحد بقوله، ولا يصلّينّ أحد خلفه[٦٠]. وبعد أبي حنيفة، نُسب إلى بشر المريسيّ أنّه اعترف بأنّ القول الصحيح في القرآن قول من خالفه، ولكنّه لا يستطيع أن يعلن ذلك أمام الناس لأنّه - بكلّ بساطة - تعوّد على مقالة "القرآن مخلوق" ووضع فيها الكتب، طيلة أربعين سنة[٦١].

ومن أشهر الأخبار المشكّلة في تراجع أصحاب هذه المقولة، الخبر المتعلّق بالواثق

والمجادلة التي دارت بحضرته بين أحمد بن أبي دؤاد ومحدّث من الشام وهو عبد الله بن محمّد الأذرميّ، وانتهت بتراجع الواثق عن مقولة خلق القرآن واقتناعه بوجهة نظر المحدّثين(٦٢). ويهمّنا أن نقف في هذا الخبر على مؤشّرات تشكيله من قبل المحدّثين ليؤدّي وظيفة معلومةً. يتمثّل المؤشر الأوّل في بنية الحوار، إذ يستأثر المحدّث بأكبر الأقسام، بينما يُلجَم ابن أبي دؤاد إلجاما، فلا يدافع عن موقفه ولا بحجة واحدة وعوض أن يتكلّم هو يتكلّم بدلا عنه الراوي، ليكرّر: "سكت ابن أبي دؤاد".. "فسكت"... "فلم يُجب"... "فسكت ". فما كلّ هذا العيّ الذي أصاب عالما من أشهر علماء المعتزلة، والمعتزلة أحذق العلماء بالجدل باعتراف خصومهم أنفسهم؟

المؤشر الثاني: وقعت المناظرة في أواخر عهد الواثق، أي بعد فترة لا بأس بها من تبنّي السلطة لمقولة خلق القرآن منذ المأمون، ومن الطبيعيّ أن تكون طيلة هذه الفترة - فضلا عمّا سبقها- قد تدعّمت وتطوّرت واستوت براهينها وبنيتها الاستدلاليّة، وأنشئت فيها الكتب. فكيف تظهر في هذه المناظرة عديمةَ التبرير والاستدلال؟

المؤشر الثالث: كلّ الحجج التي قدّمها الشيخ المحدّث لا تخرج عن المرجعيّة النصيّة وما يتعلّق بها، من قبيل عدم دعوة الرسول - وهو صاحب الدين - الناس إلى هذه المقولة، وعدم ورود ذكرها في القرآن، وعدم دعوة الخلفاء الراشدين الناس إليها. ولا جديد تحمله هذه الحجج حتّى يقتنع بها الواثق وكأنّه لأوّل مرّة يسمعها. فمنذ أن انطلق الجدل في المسألة والمحدّثون يتحصّنون بالمرجعيّة النصيّة ولا يُعجزون في ذلك علماءَ الكلام الذين يردّون عليهم، بل ويقدّمون هم بدورهم حججهم النصيّة. إذاك، لم تكن هذه الحجج دامغة إلاّ من وجهة نظر مشكّلي الخبر، فقدموا - كما أرادوا - ابن أبي دؤاد مُفْحَمًا، والمحدّث منتصرا، والواثق شاهدا على ذلك.

المؤشر الرابع: من الواضح حسب نهاية الخبر أنّ الغرض منه هو تبرئة ساحة الواثق من المحنة، لأنّه بعد أن اقتنع بكلام المحدّث ندم وبكى وبكى المحدّث وبكى الحاضرون. ثمّ سأله أن يغفر له، فردّ المحدّث: والله يا أمير المؤمنين لقد جعلتك في حلّ وسعة من أوّل يوم إكراما لرسول الله (ص) إذ كنت رجلا من أهله. وقد سبق للخطاب السنيّ أن برّأ المأمون والمعتصم بأن حمّل المسؤوليّة كاملة لأحمد بن أبي دؤاد وللمريسيّ ولثمامة بن أشرس وغيرهم من علماء الكلام. والجدير بالملاحظة وجود محمّد ابن الواثق فيمن

يروي هذه الحادثة. ومحمـد هو الذي تولّى الخلافة بعد المعتزّ بالله سنة ٢٥٥ هـ، فتبرئة الواثق من هذه الزاوية هي إعادة تشكيل للتاريخ السياسيّ بما يخدم الحاضر، ويدعم شرعيّة الخليفة القائم.

المؤشّر الخامس: ويتعلّق بالمعطيات التاريخيّة، أنّ الواثق ظلّ على سياسة المحنة إلى السنة الأخيرة من فترة حكمه. فسنة توفيّ -أي سنة ٢٣٢ هـ- كان المحدّثون والفقهاء الذين لم يُجيبوه إلى القول بخلق القرآن في السجون. وأشهر هؤلاء البويطيّ صاحب الشافعيّ، فقد توفّي في سجنه بمصر بسبب المحنة في هذه السنة، حسب بعض الروايات[٦٣]. وفي السنة نفسها تُوفّي قائده بُغا وهو يحارب القبائل المتمرّدة والمكفّرة له[٦٤]. أمّا سنة ٢٣١هـ فقد كانت ثورة أحمد بن نصر الخزاعي بسبب المحنة.

وقد قتله الواثق بيده لأنّه لم يُجبّ إلى أنّ القرآن مخلوق. فمتى تراجع الواثق عن هذه المقولة إذن؟ والجدير بالملاحظة أن دارسا معاصرا مختصًا في هذا المجال، يقبل خبر هذه المجادلة ويبني عليه نتائج أهمّها دوره في إنهاء المحنة[٦٥].

هكذا نتبيّن من خلال تحليل أنموذج من الأخبار التي تفيد تراجع الخصوم عن مواقفهم في مسألة خلق القرآن، آليّة هامّة عمد إليها خطاب المحدّثين لإظهار خطإ المخالف له، وهي طريقه "وشهد شاهد من أهلها". ولم تقتصر هذه الآليّة على قضيّة خلق القرآن، بل امتدّت إلى معظم مظاهر الاختلاف. فأبو حنيفة يشكّ في كلّ ما أفتى به في آخر حياته. ويُسأل: أهو الحقّ الذي لا شكّ فيه؟ فيجيب: والله ما أدري لعلّه الباطل الذي لا شكّ فيه[٦٦] وأبو يوسف -عند وفاته- يتراجع عن آرائه الاجتهادية إلاّ ما وافق الكتاب والسنة[٦٧]. والعالم الصوفيّ الجنيد، يتراجع عن علمه ويأمر- قبل وفاته- بإحراق كلّ كتبه. والسبب هو إقراره في آخر المطاف، بأن لا علم يضاهي علم الحديث، قال: أحببت أن لا يراني الله وقد تركت شيئا منسوبا إليّ، وعلم الرسول (ص) بين ظهرانيهم[٦٨].

ولئن كان خطاب المحدّثين يتوجّه - من خلال الآليّتين السابقتين إلى العلماء والمثقفين فإنّه لم يهمل المراهنة على الشريحة التي يجد فيها انتشاراً واسعا وهي العامّة، فكان اعتماده على آليّة الاستناد إلى الخوارق في دعم أصحاب الحديث لأنّهم أصحاب الحقّ. وكانت الأخبار التي أحيطوا بها متنوّعة ومتعدّدة، تجمعها قوّة التأثير

في العامّة، سواء من حيث غرابتها أو من حيث قداستها، أومن حيث رجاء الاستفادة منها، نعني ما تعلّق بكرامات المحدّثين. فمن الأخبار العجيبة ما وقع بين أحمد بن نصر الخزاعي وجنيّة، عندما همّ أن يقرأ القرآن في أذن مصاب وقع، فخاطبته الجنيّة من جوفه معربة عن رفض الجنّ لمقولة خلق القرآن، فقالت: يا أبا عبد الله، بالله دعني أخنقه، فإنّه يقول القرآن مخلوق(٦٩). ومنها أيضا قدرة أحمد بن حنبل على التواصل مع الحيوان، فقد أمر نملا دخل المنزل بأن يخرج، فخرج ولم يعد(٧٠). ومنها أيضا أن نارا أتت على منزل صالح بن أحمد بن حنبل فلم تترك إلاّ ثوبًا لأحمد بن حنبل، جاء في الخبر: دخلوا فوجدوا الثوب على سرير قد أكلت النار ما حواليه والثوب سليم(٧١).

ومن أخبار المقدّس الحافّ بالمحدّثين ما أشيع عن أحمد بن نصر من أنّ رأسه بعد أن عُلّق على باب بغداد، كان يستدير بالليل إلى القبلة ويقرأ سورة يس بلسان طلق(٧٢). وأكّد أحدهم أنّه أراد أن يتثبّت من الأمر، فبات مراقبا للرأس، ولما هدأت العيون سمعه يقرأ: "ألم.أحَسِبَ النَاسُ أنْ يُتْرَكُوا أنْ يَقولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ"(٧٣). فاقشعرّ جلده ممّا رأى وسمع(٧٤). أما أبو جعفر الطوسيّ فقد خوّل له الله - وهو في بغداد - رؤية الناس في الموقف، عندما لجأ إليه القوم ليعرفوا إن كان اليوم يوم عرفة(٧٥). وبعث الله ملاكا لينقذ المحدّث محمّد بن نصر المروزيّ من شدّة مرّ بها، عندما كان مسافراً في البحر ولولا هذا الملاك لهلك عطشًا(٧٦).

أمّا أخبار الكرامات، والمتعلّقة خاصّة بالاستشفاء، فهي كثيرة وتتّصل بالمحدّث في حياته وفي مماته. وسنقف في هذا الصدد عند أنموذج أحمد بن حنبل، إذ يُنسب إليه أنّه نجح في مداواة امرأة مقعدة، عجز عن مداواتها الأطبّاء(٧٧). ونجح في مداواة رعاف طفل كاد النزيف يودي بحياته(٧٨). ولا حيلة له في ذلك إلاّ الكلام المقدّس الذي يردّده. وقد خصّص بعض المترجمين له في مؤلّف عنه، بابًا عنونه بـ: في ذكر تبّركه واستشفائه بالقرآن وماء زمزم وشعر الرسول(٧٩). وممّا جاء في هذا الباب شهادة لابنه صالح قال: كنت ربّما اعتللت فيأخذ أبي قدحا فيه ماء يقرأ فيه ثمّ يقول اشرب منه واغسل وجهك ويديك(٨٠). وبعد وفاته، تحوّل قبره إلى مزار يتبرك به(٨١).

وعلاوة على هذه الجوانب التي راهن عليها خطاب المحدّثين في كسب الانتشار لدى العامّة نجد جوانب أخرى هي من باب الاستجابة لطموحاتها والمثل التي تحرّكها.

نقصد خاصّة: المغفرة، والوعد بحسن المآل في الآخرة، إذ ليس من باب الاعتباط أن تشهد أحاديث المغفرة تناميا ملحوظًا كما يظهر ذلك في مؤلف مثل "تاريخ بغداد"(٨٢).

إنّ هذا التنامي هو مسايرة تعويضيّة لتنامي الفساد في جميع مستوياته.

ومن خصائص المجتمعات الكتابيّة أنها تظلّ مشدودة إلى المثل العليا التي أقرّها النصّ، مهما تردّت أوضاعها، ولكنّه انشداد مترجم بالشعور "بأزمة الضمير"، ممّا يخلق حالة من اللاتوازن المعنويّ، فضلا عن اللاتوازن الماديّ الحاصل. وهنا يأتي الخطاب الدينيّ الموهم بترجمته عن النصّ فيحلّ الإشكال بتكثيف الأحاديث المؤكّدة للمغفرة، مهما عظمت ذنوب المؤمن. ولكنّها مغفرة مشروطة، شروطها هي تبنّي ثوابت هذا الخطاب بالذات، أي الإيمان التسليميّ بإعلاء النصّ، والالتزام بالجماعة، وتوقير العلماء ورثة الأنبياء(٨٣). ونورد فيما يلي أنموذجاً لكلّ من هذه الثوابت: عن أحد المحدّثين، وهوالقاضي أحمد بن عمر بن سريج، إمام الشافعيّة في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة واشتهر بردوده على المتكلّمين، قال: أريت البارحة في المنام كأنّ قائلا يقول لي: هذا ربّك تعالى يخاطبك، قال فسمعت: بماذا أجبتم المرسلين؟ قال: فقلت: بالإيمان والتصديق. قال: فقيل: بماذا أجبتم المرسلين ؟ قال: فوقع في قلبي أنّه يُراد منّي زيادة في الجواب. فقلت: بالإيمان والتصديق، غير أنّا قد أصبنا من هذه الذنوب. فقال: أمّا إنّي سأغفر لك(٨٤).

وعن المحدّث أبي القاسم النسّاج - عاش في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة - أنّ الرسول قال: من صلّى أربعين يوما في جماعة صلاة الفجر وعشاء الآخرة، أعطي براءة من النار ومن النفاق. وفي رواية أخرى: خرج من ذنوبه كما تخرج الحيّة من سلخها(٨٥).

وعن محدّثين أنّهم رأوا بشرا بن الحارث في المنام، وسألوه عن مآله، فقال إنّ الله قال له: غفرت لك ولكلّ من تبع جنازتك(٨٦).

إنّ خطابًا يقوم على توظيف مختلف هذه الآليات لهو خطابُ المعرفةُ فيه ليست إلاّ أصداء لمؤثرات خارجيّة، أي إنّه خطاب سياسيّ بالدرجة الأولى يريد ضمان التبعيّة الثقافيّة من قبل العامّة، ومن وراء هذه التبعيّة يمكن تعميم المواقف السلطويّة دون خوف من معارضين، لأنّهم أحيطوا- بعدُ - بجملة من المصادرات شلّت قدرتهم على

التأثير، ودفعتهم أكثر فأكثر إلى ضيق "الفرديّ والنخبويّ". ونجد العامّة - بتأطير من حركة المحدّثين - تُحوّل عداءَها المباشر من استهداف العوامل الآنيّة المتسبّبة في أزمتها إلى استهداف كلّ من يتّهم بالمساس بمقدّساتها من المثّقفين. فيقل حظ التسامح الفكريّ أكثر فأكثر، إلى أن نصل لاحقا إلى ضروب من الصدام الدمويّ بين العامّة نفسها بسبب رأي في عالم، أو حديث، أو تفسير آية[٨٧]. ويكتسب -في الأثناء- المحدّثون والفقهاء مكانة متفرّدة باعتبارهم حرّاس "رأس المال الرمزيّ". وتتأكّد حاجة صاحب النفوذ السياسيّ إليهم، لأنهم الجسر إلى طاعة العامّة. ويمكن أن نعتبر البيان التالي، الذي أقرّه المحدّثون -وعلى رأسهم أحمد بن حنبل[٨٨]- صياغة مشتركة بين السلطتين الدينيّة والسياسيّة، والهدف منه تأليف جميع الأطراف حوله، وممّا جاء فيه:

الرضا بقضاء الله، والتسليم بأمر الله... والإيمان بالقدر خيره وشرّه من الله، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين، والإيمان يزيد وينقص، والقرآن كلام الله، والصبر تحت لواء السلطان على ما كان فيه من جور وعدل ولا يُخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا[٨٩].

ووُضع هذا البيان في إطار دالّ من القداسة، فقد عُرض على الرسول - في المنام - فأقرّه وبارك للعاملين به، وسُميّ بأصول السنّة[٩٠]. وأعيد إنتاج هذه المبادئ الواردة في البيان - لاحقا - مع تغييرات في الصيغ وثبات في الدلالة، في مختلف المصادر الشائعة، للأشعريّ ولابن قتيبة، ولابن حزم، وللبغدادي، وللشهرستاني، والقائمة في هذا الصدد طويلة، وهو ما شكّل فترة انسحاب المختلف وسيادة المؤتلف باختياراته التي أصبحت - بعد أن نُزعت من تاريخيّتها - بداهات لا تخضع للنظر والمراجعة. وعلى هذه البداهات استقرّت العلاقة بين المحدّثين وأصحاب السلطة السياسيّة، في إطار من الرعاية المشتركة للسائد. ويمكن أن نتبيّن معالم هذه العلاقة من خلال مثالين يوضّح كلّ منهما مدى التزام الطرفين بمقتضيات التحالف بينهما، وينتمي المثالان إلى الفترة التي تلت الانقلاب المتوكّلي، أي النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة.

يتعلّق المثال الأوّل بالمحدّث محمّد بن نصر الذي كان يلقى من السلطة معاملة مميّزة، معنويًا وماديًا. فقد كان يُعطى كلّ سنة أربعة آلاف درهم من والي خراسان

إسماعيل بن أحمد، ومثلها من أخيه إسحاق بن أحمد، ومثلها من أهالي سمرقند[٩١]. ويبرّر الوالي مبالغته في إجلال هذا المحدّث بأنّها منصوح بها شرعا، والرسول نفسه هو الذي نصحه بها عندما ظهر له في المنام. وتشكّل هذه المعاني السياسيّة الدينيّة في خطاب ينبئ كلّ مقوّم فيه بأنّ له وظيفة محدّدة، بدءاً باستجابته للمنشود من القيم من قبيل إجلال العالم وتفضيله، وتواضع صاحب النفوذ لمن دونه، وصولاً إلى استجابته للمفروض من الواجبات الدينيّة مُمَثّلا هنا في العمل بما ينصح به الرسول. ونهضت بهذا الخطاب الرواية التالية: قدم على الوالي إسماعيل، محمّد بن نصر وهو في مجلس وإلى جانبه أخوه اسحاق، فقام هو لَهُ بينما لم يفعل أخوه ولامه عن تخلّيه عن هيبته بقيامه ذاك. فظهر الرسول في المنام للوالي وقال له:

يا اسماعيل ثبّتّ ملكك وملك بنيك بإجلالك لمحمّد بن نصر. ثمّ التفت إلى أخيه وقال له: ذهب ملك اسحاق وملك بنيه باستخفافه بمحمّد بن نصر[٩٢]. وليست هذه النصيحة المشكلّة في المنام - صياغةً - إلاّ ترجمة واعية مقصودة للمعادلة الجامعة بين صاحب "السلطة السياسيّة " وصاحب "السلطة الدينيّة ".

ويتعلّق المثال الثاني بمحاكمة جرت لعالم كلام، قرّرها محدّث وأقرّها الخليفة في بغداد. المحدّث هو أحمد بن عبد الرحمان بن أبي عوف البزوري، كانت له مكانة كبيرة عند الخليفة وعند العامّة، ممّا خوّل له الرقابة العمليّة على ما يتداول من المعرفة الدينيّة. وفي إطار هذه الرقابة دبّر محاكمة لعالم كلام شهر بسوقة[٩٣] وجاء في رواية الحادثة: كان ببغداد رجل يعرف بسوقة وكان مشهورا بالكلام وكان ابن أبي عوف يطلبه بسبب المذهب، وكان العدول يطيعون ابن أبي عوف لتمكّنه من السلطان. فقال للعدول: اشهدوا على شهادتي عند السلطان على أنّ موته بالحدّ حلال الدم، فشهد وشهدوا على شهادته[٩٤]. ولم يتمكّن المتكلّم من النجاة - أثناء المحاكمة - إلاّ بإعلان التوبة من التهمة الملصقة به.

نستخلص من هذه العلاقة التي استقرّت بين المحدّثين وأصحاب النفوذ السياسيّ أنّها مواصلة لنفس العلاقة التي كانت استقرّت بين الطرفين قبل الحدث المأمونيّ، أي منذ الخلفاء الأمويّين ومن جاء بعدهم من الخلفاء العباسيّين، وصولا إلى محمّد الأمين، بل إلى إبراهيم بن المهدي الذي بويع له بالخلافة بعد خلع المأمون في بغداد.

إنّ تجربة المأمون من هذه الناحية - وكما تبيّنا ذلك - هي إحداث لشرخ هامّ في سلّم الثوابت الذي تعهّدت السلطتان السياسيّة والدينيّة بحراسته. وظلّت هاتان السلطتان تعملان لرأب الشرخ - دون مهادنة ودون هوادة - طيلة فترة حكم المأمون وحكم خليفتيه من بعده، إلى أن نجحتا في ذلك مع المتوكّل الذي أعاد الثوابت إلى سالف مواقعها وسالف عملها. وجاء هذا النجاح إعلانا لإعلاء بديهيّ لكلّ المرجعيّة النصيّة المُشكّلة لهذا الغرض. واتّخذ المسار المتوقّع له، وهو إبراز هذه المرجعيّة في إطلاقيّتها مع الحجب المتعمّد لكلّ ظروف نشأتها وعمليّات تشكيلها. ومعلوم أنّه في مجتمع كتابيّ تقليديّ تستمدّ المرجعيّة النصيّة فعّاليتها في السيطرة على الواقع من حجبها لصلتها به في الأصل وإغراقها في الانتساب إلى المطلق.

إنّ ما قام به المتوكّل - على هذا الأساس - هو إعادة للسائد إلى مواقع سيادته، وإعادة للمخالف إلى مواقع إقصائه وتهميشه. ومن هذا المنطلق ينبغي أن ننظر إلى تجربة المأمون على أنّها انتصار سياسيّ لاختيارات ثقافيّة مهزومة، نشأت مهمّشة وظلت مقصاة محاربة من قبل رموز السلطة في المجتمع. لذلك انطلقت هذه التجربة وهي تحمل بذور فشلها. فأهمّ العوامل السائدة سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا لم تكن تعمل لصالحها، بل - وأكثر من ذلك - كانت تعمل متظافرة لإسقاطها.

على أنّه لابدّ أن نسجّل أنّ الخصوصيّة الاجتماعية للثقافة في العصر القديم هي التي قامت بدور كبير في إيصال الاختيارات الفكريّة المهمّشة إلى السلطة، في بعض المنعرجات السياسيّة. وتتمثّل في أنّ علم الكلام بمقوّماته المعرفيّة والمنهجيّة والمتميّزة بالسعي إلى عقلنه المعطى الإيماني بالوسائل المتاحة وقتها(٩٥)، لم يكن ليجد له حظًا في صفوف العامّة الجاهلة والفقيرة، وإنّما كان يجد هذا الحظّ -وبنسب متفاوتة - في النخبة الاجتماعيّة المتكوّنة من أبناء الخاصّة، وفي النخبة الثقافيّة المتكوّنة من العلماء المختصّين في هذا المجال. وتعتبر القوّة المعرفيّة التي يقوم عليها علم الكلام هي التي أكسبته أنصارا من المثقفين ما فتىء عددهم - رغم سوء الظروف - يتزايد، وثباتهم على مبادئهم يترسّخ. وقد وجدنا في هذا الصدد، تشابها وظيفيًا دالاً بين تجربة المأمون وتجربة يزيد القدريّ، المعروف بالناقص. فكلّ منهما تأثر بعلم الكلام

وبالفلسفة، واتّبع سياسة ثقافيّة أسخطت الشريحة المثقفّة المرتبطة عضويًا بالسلطة السياسيّة المهيمنة، وهي شريحة المحدّثين. وكما ناصرت هذه الشريحة الوليد بن يزيد، ثم مروان بن محمّد ضدّ يزيد بن الوليد القدريّ، ناصرت محمّدا الأمين، وإبراهيم بن المهديّ وأحمد بن نصر والمتوكّل ضدّ المأمون ومن واصل تجربته. وقد دعّم موقفُها هذا علاقةَ التنافر بين العامّة والفكر الكلاميّ، فلم ينجح لا يزيد القدريّ ولا المأمون في كسب تجاوب العامّة مع تجربتيهما.

وبناءً على كلّ ما سبق، لنا أن نقول إنّه لا يمكن أن نفهم مقولة خلق القرآن في أبعادها الثقافيّة السياسيّة، ولا تجربة المأمون والمحنة، إلاّ بإعادة النظر في البداهات المستقرّة حولها، وبتفكيك الرصيد المعرفيّ الذي تراكم طيلة مراحل بطريقة تحجب حقائق أريد لها أن تغيب، وتبرز أخرى هي ليست كذلك في الأصل.

إنّ مقولة خلق القرآن ليست مقولة كلاميّة تجريديّة هي من باب الكماليّات المعرفيّة في مجتمع حقّق فيه النظر المعرفيّ تقدّما هامًا، بل هي مقولة تقع في صلب الصراع بين الاختيارات الثقافيّة المتعدّدة التي شهدها الفكر الإسلاميّ القديم، وهي نقطة تقاطع هامّ بين أنظمة فكريّة متباينة لكلّ منها منطق داخليّ تحكمه منطلقات معيّنة وتترتّب عنه نتائج محدّدة. وبما أنّ مجال الصراع الثقافيّ وهدفه هما الانتشار الاجتماعيّ وتحديد اختيارات المجتمع، فإنّه يضرب - وبالضرورة - بأسباب قويّة في الصراع السياسيّ.

ثمّ إنّ المحنة التي استقطبت الاهتمام وتوجّهت فيها أصابع الاتّهام إلى السلطة السياسيّة في تجربة المأمون لم تدم في الحقيقة إلاّ قرابة العقد والنصف من الزمان، أي من سنة ٢١٨هـ تقريبا، إلى سنة ٢٣٢ هـ. ولم تشمل كلّ المثقّفين، بل اقتصرت على العناصر الفاعلة والمتحركة من المحدّثين الذين سعوا إلى إسقاط تجربة الاختلاف. علاوة على ذلك لم يكن الامتحان في قساوة ما عاناه علماء الكلام الذين أعلنوا مخالفتهم للسائد سياسيًا ودينيًا، سواء قبل المأمون أو بعد الواثق. ورغم كلّ هذه الحقائق تمحّض مصطلح محنة في الفكر والتاريخ الإسلاميّين للدلالة على ما أصاب المحدّثين في تجربة المأمون، دون غيرهم، وتحوّل هذا التمحّض إلى بداهة من البداهات وقع في فخّها دارسون مختصّون في العصر الحديث.

إن القوى المهيمنة سياسيًا ودينيًا هي التي شهّرت بما أصاب المحدّثين في تجربة المأمون على أيدي المعتزلة خاصّة، فقدّمتهم ضحايا للاستبداد السياسيّ وأبطالا لمقاومتهم تدخّل السائس في الدين.

وسكتت تماما عن تحركاتهم الدينيّة السياسيّة التي لم تهدأ طيلة هذه التجربة، والتي تحالفوا فيها مرّتين مع إبراهيم بن المهديّ، ومرّة مع أحمد بن نصر لإقامة الخلافة التي يريدون والتي تتماشى مع تكريس مسلّماتهم. هذا فضلا عن تدخّلهم في الحدّ من الحريّات العامّة من قبيل تكفير القائل بخلق القرآن وعزله اجتماعيًا، وإسقاط عدالته قضائيًا. كما سكتت أيضاً عن السياسة الجائرة لهذا الخليفة أو ذاك من الخلفاء الذين تحالف معهم هؤلاء الممتحنون.

فليس التشهير بالمحنة التي سلّطت على المحدّثين - في نهاية المطاف - إلاّ تشهيرا بمحنة سُلّطت على "السائد" في تجربة سياسيّة فريدة. كما أنّ السكوت عمّا لحق المتكلّمين طيلة العهدين الأمويّ والعبّاسي، إلى ماقبل المأمون، ليس إلاّ تشريعا لعمليّات الإقصاء التي استهدفت الاختلاف، والتي تُقدِّم الأمر على أنّه فعل عاديّ وتصرّف مناسب لحرّاس الحقيقة من السلطتين المهيمنتين الدينيّة والسياسيّة.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نعتبر المحنة التي تعرّض لها المتكلّمون في فترة التأسيس محنة معرفيّة سببها وقوفهم ضدّ تدخّل المؤثّرات غير المعرفيّة في صياغة الحقيقة المقنعة. كما يمكن أن نعتبر المحنة التي تعرّض لها المحدّثون في تجربة المأمون محنة سياسيّة، سببها حرص هؤلاء على احتلال مواقع السلطة في المجتمع واحتكار الوصاية على تحديد الاختيارات فيه، مع مطالبتهم الثابتة للسلطة القائمة بأن تحمي هذه الاختيارات دون غيرها.

الهوامش:

١ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ,٣٥١

٢ ـ المصدر السابق ، ص ,٣٥٠ ونجد البنية نفسها في ترجمة البغدادي لأحمد بن أبي دؤاد . فبعد أن عدّد فضائله قال : غير أنّه أعلن بمذهب الجهميّة وحمل السلطان على الامتحان بخلق القرآن . تاريخ بغداد ، ج٤ ، ص ,١٤٢

٣ ـ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ,٣٩٦

٤ ـ المصدر السابق ، ص ,٤٠١

٥ - المسعودي ، مروج الذهب ، مجلّد٢ ، ص ٤٦٩.
٦ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ٦٧.
٧ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٦٧.
٨ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ص ٦٧-٦٨.
٩ - السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٩٢.
١٠ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ٣٦٨.
١١ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٦٨.
١٢ - السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٩٢.
١٣ - المصدر السابق ، ص ص ٣٩٢-٣٩٣. وانظر قصائد أخرى في مدحه من هذه الناحية في تاريخ بغداد للبغدادي ، ج٧ ، ص ص ١٦٧-١٧٠.
١٤ - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ٣١٢.
١٥ - السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٩٣.
١٦ - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ٢٠٤.
١٧ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ٣٦٤.
١٨ - المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٣٥٨.
١٩ - المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٤١٩.
٢٠ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص ٣٢. وانظر أيضا الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ص١٦٤-١٦٥.
٢١ - انظر في إشادة المحدّثين بالمتوكّل وغفرانهم له : تاريخ بغداد ، ج٧ ، ص ص ١٧٠-١٧٢.
٢٢ - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ٣٤٠.
٢٣ - المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ٣٣٩.
٢٤ - الملطي ، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع ، ص ص ٢٤-٢٥.
٢٥ - فهمي جدعان ، المحنة ، ص ١٧٨.
٢٦ - الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، مجلّد٥ ، ص ٣٢٠.
٢٧ - المصدر السابق ، مجلّد٥ ، ص ٣٢٨.
٢٨ - اليعقوبي ، تاريخ اليعقوبي ، مجلّد٢ ، ص ٤٥٥.
٢٩ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٤ ، ص ٤٢٠.
٣٠ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤٢٠.
٣١ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤٢٠.
٣٢ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤٢٠.
٣٣ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤١٨.
٣٤ - نستثني هنا المصادر الإفريقيّة إذ كان مالك يشغل ميدان الحديث والسنة .
٣٥ - انظر المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ٤١٢-٤٢٣.
٣٦ - المصدر السابق ، ج١٠ ، ص ٤٢١.
٣٧ - يوظّف المحدّثون آليّة المنام ليؤكّدوا صحة هذه المقولة . فقد رأى أحدهم ابن حنبل في المنام وقد "فاز" برؤية وجه الله تعويضا له عمّا لقيه في المحنة . فقد قال له الله : يا أحمد هذا وجهي فانظر إليه . فقد أبحتك النظر إليه . المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤٢١.
٣٨ - انظر الحادثة في المصدر السابق ، ج١١ ، ص ص ٤٦٦-٤٦٧.
٣٩ - المصدر السابق ، ج١١ ، ص ٣٦٣.
٤٠ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٣٥٣.
٤١ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٣٥٣.
٤٢ - المصدر السابق ، ج١٢ ، ص ٣٥٤.

٤٣ ـ المصدر السابق ، ج٦ ، ص ١٥١.
٤٤ ـ المصدر السابق ، ج٦ ، ص ٣٧.
٤٥ ـ المصدر السابق ، ج١١ ، ص ٢٧٠.
٤٦ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٨٢.
٤٧ ـ ابن الجوزيّ ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، ص ١٨٢.
٤٨ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ١٨٢.
٤٩ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٣ ، ص ٥.
٥٠ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ص ١٣-١٥
٥١ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ٣١٦.
٥٢ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٨٢.
٥٣ ـ الشاطبي ، الموافقات ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص ٦٣٥.
٥٤ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٤ ، ص ٢٧٤.
٥٥ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٢٧٤.
٥٦ ـ المصدر السابق ، ج٩ ، ص ٢٣٩.
٥٧ ـ ابن الجوزيّ ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، ص ١٨٣.
٥٨ ـ البغداي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٣٨٣.
٥٩ ـ هو تلميذ أبي حنيفة وامتحنه المأمون .
٦٠ ـ المصدر السابق ، ج١٣ ، ص ص ٣٨٣- ٣٨٤.
٦١ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٦٥.
٦٢ ـ انظر تفاصيل المجادلة في تاريخ بغداد ، ج١٠ ، ص ص ٧٧-٧٨ ؛ ج٤ ، ص ص ١٥١- ١٥٢.
٦٣ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٤ ، ص ٣٠٣ ؛ السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، ص ٣٩١.
٦٤ ـ الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، مجلّد ٥ ، ص ص ٢٨٩- ٢٩٠.
٦٥ ـ فهمي جدعان ، المحنة ، ص ١٧٤.
٦٦ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٣ ، ص ٤٢٤ ، ص ١٧٣.
٦٧ ـ المصدر السابق ، ج١٤ ، ص ٢٥٤.
٦٨ ـ المصدر السابق ، ج٧ ، ص٢٤٨
٦٩ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ١٧٥.
٧٠ ـ ابن الجوزيّ ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، ص ٢٩٥.
٧١ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٧.
٧٢ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ص ١٧٨ - ١٧٩.
٧٣ ـ العنكبوت ٢٩/ ١- ٢.
٧٤ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٥ ، ص ١٧٩.
٧٥ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٢٤٩.
٧٦ ـ المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٣١٧.
٧٧ ـ ابن الجوزي ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، ص ٢٩٦.
٧٨ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٥.
٧٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٨٦.
٨٠ ـ المصدر السابق ، ص ١٨٦.
٨١ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٤ ، ص ٤٢٣.
٨٢ ـ انظر على سبيل المثال ؛ ج٢ ، ص ٧٤ ؛ ج٣ ، ص ص٢٢١ ، ٤٢٥ ؛ ج٤ ، ص ص٢٥٩ ، ٣١٩ ؛ ج٧ ، ص ص٧٤ ، ٨٥ ، ١٤٤ ،

٢٨٣-٢٨٤ ، ٢٨٩ ؛ ج١١ ، ص ص ٢٧٣-٢٧٥ ؛ ج١٣ ، ص ٢٧٢ ، ٢٨٨.

٨٣. المصدر السابق ، ج٥ ، ص ٤٣٨.

٨٤. المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ٢٨٩-٢٩٠.

٨٥. المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٩٦.

٨٦. المصدر السابق ، ج٧ ، ص ٨٠. واعتبر المحدثون في المقابل حضور جنائز المخالفين لهم خطيئة تخرج صاحبها من أهل السنّة والجماعة . انظر في المصدر نفسه ، ج٧ ، ص ٦٦.

٨٧. ابن الأثير ، الكامل . ج٧ ، ص ص ٨-١٠ ، ٥٧ ، ١١٣-١١٤.

٨٨. الملطي . التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع ، ص ص ٢٤-٢٥.

٨٩. المصدر السابق ، ص ص ٢٢-٢٣.

٩٠. المصدر السابق ، ص ٢٤.

٩١. البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٣ ، ص ٣١٧.

٩٢. المصدر السابق ، ج٣ ، ص ٣١٨.

٩٣. يتضح المعنى التهجينيّ في هذا اللقب الذي أطلق على عالم الكلام ، ولم نعثر على اسمه الحقيقيّ .

٩٤. المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.

٩٥. عبد المجيد الشرفي ، مقدّمة كتاب بدايات الفكر الإسلامي : الأنساق والأبعاد . ليوسف فان إيس ، ترجمة عبد المجيد الصغيّر ، ص ٨.

القسم التأليفيّ

المؤتلف وسلطة المطلق، المختلف والتاريخيّة

المهمّ ليس الفكرة في حدّ ذاتها، بل المهمّ إدخالها في نسق عامّ أو جعلها أساسا لنسق جديد.

قولدمان

اتّضح لنا من خلال مراحل العمل السابقة أن توزيع مواقع الائتلاف ومواقع الاختلاف في الحقول المعرفيّة المدروسة، من أسباب النزول وأصول الفقة وعلم الكلام، يُساعد إلى حدّ بعيد على إعادة النظر في التصنيف التقليديّ للفكر الإسلامي القديم. وذلك بهدف الكشف عن إشكاليات "المعنى" وآليّات إنتاجه، ومن وراء ذلك تحسّس معايير نظريّة وإجرائيّة يفضي اعتمادها إلى بلورة الأنظمة الفكريّة التي شهدها هذا الفكر ومثّلت في مرحلة تكوّنه شروط حركيّته وتطوّره.

وقد أفضى البحث في ركام النصوص وفي طبقات الخطاب إلى الوقوف على تشكيلات من المعنى أمكن من خلالها أن نقترب من صورة الاختلاف الهامّ الذي حكم الرؤى والمواقف الفكريّة في عصر التأسيس، وأن نتخلّى عن جانب كبير من صورة الاختلاف المعلن و "المرضيّ عنه". وما فتئت هذه الصورة تتبلور لنا لتبدي حيويّة الصراع بين معان متباينة يريد كلّ منها أن يكون، لكن بطريقته الخاصّة، فلم تتساو حظوظها في الحياة والاستمرار. فمن المعنى الذي حظي بالانتشار وإعادة الإنتاج فارتقى إلى درجة البداهة، إلى المعنى الذي يلتبس بالحقيقة المطلقة وهو ليس إلاّ صدى لصوت تاريخيّ، إلى المعنى الذي شُكّل تشكيلا مقصوداً لينهض بوظيفة محدّدة لكن ظلّت آثار ذلك التشكيل عالقة بالخطاب كاشفة عن قصّة خلقه الغائيّ، إلى المعنى الذي أُبْعِد عن دائرة الضوء في الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه فوجد له في النصوص الحافّة مجال استمرار جزئيّ، ثمّ المعنى الذي ينفلت من محاصرة الخطاب له فيظهر في ثغراته ومواطن توتّره، إلى غير ذلك من ضروب المعنى...

وسينطلق بحثنا عن الأنساق والأنظمة من هذا التنوّع الذي يحكم تشكيلات المعنى وما تمثّله كلّ تشكيلة منها من مرجعيّة فكريّة محدّدة. وعلى هذا الأساس سنعود إلى النتائج التي حصلنا عليها في كلّ مبحث من المباحث السابقة لنخضعها لنظرة أفقيّة تأليفيّة تسعى إلى بلورة "المشترك" بين مواقع الاختلاف للتحقّق من إمكانيّة

اعتباره نظاما فكريّا معيّنا يقابل النظام الفكريّ الذي تمثّله الاختيارات السائدة، كما تسعى إلى إبراز نسقيّة المواقع في هذه الاختيارات وكيف مثّلت منظومة متكاملة. وإثر هذا وذاك سيتوفّر لدينا من المعطيات ما يكشف عن الوجه الآخر المغيّب في البنية التي تُرسم للفكر الإسلامي، خاصّة في أولى مراحله التأسيسيّة، كما سيتبيّن لنا الدور الثقافيّ الاجتماعي الذي مثّله كلّ نظام فكريّ في علاقته بأطراف الصراع الدائر عصرئذ.

١. المعنى والوظيفة

بيّن كلّ مبحث من المباحث المتقدّمة أنّ المواقع التي مثّلت السائد والتي حظيت بالترجيح والإقرار هي المواقع التي تسندها "السلطة " في مختلف أبعادها(١). وقد كان الخطاب المعتمد فيها يراهن على النجاح في تحويل الفرضيّات إلى حقائق، والاختيارات إلى مسلّمات. وجاء هذا النجاح الذي ساهمت فيه عوامل عديدة ومعقّدة -سنراها لاحقا- ليشكّل معالم خطاب أرثدوكسيّ يتمتّع بالدعم، لا من الأطراف السلطويّة فحسب، بل من الأطراف البعيدة عن السلطة، الواقعة ضحيّة لها، نعني جمهور المتقبّلين من العامّة. وبهذا المعنى يتجاوز مفهوم السلطة المتحكّم في الخطاب، البعد الضيّق المنحصر في التعبير عن مصالح فئويّة "لمالكي السلطة"، ليتّخذ بعدا اجتماعيًا ثقافيًا تشرّع له أهميّة المواقع التي يحتلّها(٢).

وسنقوم في مرحلة أولى من هذا القسم التأليفيّ ببلورة أبرز الوحدات المعنويّة التي مثّلت الاختيارات السائدة، والتي استقطبت كلّ الجهد الفكريّ الذي بذله العقل الأرثدوسكي من أجل تأسيسها. وظهرت أصداء هذا الجهد في محاولة إيجاد الآليات المنتجة للمعنى المنسجم مع هذه الاختيارات تبعا لمعايير محدّدة، فكان الائتلاف الداخليّ بين الوحدات المعنويّة وراء نجاعتها في مطاردة الاختلاف. وقد توزّعت هذه الوحدات إلى ثلاثة ضروب هي: "العجيب والمفارق" و"مثاليّة السلف" و"السلطة غير المحدودة للمدوّنة النصيّة ". وستؤدّي جميعها وظائف هامّة من حيث التأثير في الثقافة الاجتماعيّة.

برز الضرب الأوّل منها - وهو "العجيب والمفارق" - في الحقول المعرفيّة المتعدّدة التي رأيناها، وأوّلها أسباب النزول. حيث تجلى في إعادة التشكيل التي مارسها خطاب التفسير على المعطيات الواقعيّة حتّى تحوّلت من مجرّد أسباب للنزول إلى

أسباب لتبرير قراءة محدّدة للنصّ. وتمثّلت إعادة التشكيل في عمليّات خطابيّة مختلفة أهمّها انتقاء عناصر الخبر بإثبات بعضها وإقصاء البعض الآخر، وعمليّة التهذيب، بإدخال تحويرات مختلفة على عناصر الخبر المحرجة، ثمّ عمليّة التكميل بإضافة العناصر المناسبة لاكتمال الخبر، بل بإضافة أخبار كاملة أحيانا تنهض بالمعنى المراد على أتمّ وجه.

ولذلك وجدنا البعد الواقعي العاديّ في الأحداث التي نزل فيها وحي يتضاءل في خطاب المفسّرين ليتنامى البعد العجائبيّ المفارق. فحادثة الفيل -كما رأينا - كلّ عناصرها عجيبة متفرّدة بعيدة عن المعهود، ومجموعة الفواعل التي أدّت إلى هزيمة الكفّار الغزاة مفارقة لا أثر للبشريّ والتاريخيّ فيها. وقصّة الإسراء انتقال ماديّ حقيقيّ للرسول من مكّة إلى بيت المقدس مع إمعان في تفريع التفاصيل العجيبة في هذه القصّة. ومحمّد - سواء قبل البعثة أو بعدها - بعيد عن عوارض "البشريّة"، فهو لم يشارك قومه في تعبّدهم بالأصنام قبل أن ينزل عليه الوحي، بل كان مهديًا بصورة ما قبليّة لأنّه من سلالة ابراهيم. أمّا بعد البعثة، فمعظم أسباب النزول التي همّت علاقة الرسول بزوجاته، أو بالصحابة أو بالكفّار، بعيدة عمّا يمثّل أصداء البشريّة في سلوكه، تلك الأصداء التي أثبتها خطاب السيرة النبويّة، من معايشة لمشاكل تعدّد الزوجات، ومن جنوح أحيانا إلى مهادنة العتاة من المشركين قبل أن تقوى شوكة الدعوة، ومن احتجاج الأتباع - بدوافع معيّنة - على بعض قرارات القائد، إلى غير ذلك...

ويهمّنا التنبيه في هذا الصدد إلى أنّ الأخبار المشكّلة في أسباب النزول والتي جاءت في خطاب التفسير، تردّدت بحذافيرها في خطاب الحديث الخطاب الذي قاد الحرب ضدّ الاختلاف. ممّا دعم أكثر فأكثر تنامي البعد المفارق في الأسباب المتعلّقة بحدث من الأحداث أو بظاهرة من الظواهر التي عايشها الرسول، وممّا ساهم أيضا في دفع زاوية نظر السيرة إلى هذا الموضوع أكثر فأكثر إلى مواقع التهميش. وكان من المفترض نظريًا أن نجد تماثلا بينها وبين خطاب الحديث لاشتغالهما معا "بالسنّة النبويّة" في مفهومها الموسّع، أي تسجيل ما فعل الرسول وما قال طيلة الفترة التي استغرقها نشر الرسالة. لكنّ المسجّل عمليًا أنّ مظاهر اختلافهما وآليّاته تسير جنبا إلى جنب مع

مظاهر اختلاف السيرة والتفسير وآلياته، الأمر الذي يؤكّد الدور الهامّ للمنطلقات النصيّة في تشكيل صورة الواقع تشكيلا ينأى بها عن تاريخيّتها ليضرب بأسباب متينة في خدمة تمثّلٍ محدّدٍ لتلك المنطلقات. وسنقدّم فيما يلي نماذج ممّا يشيعه خطاب المحدّثين عن بعض الجوانب الواقعيّة من حياة الرسول، وذلك على أساس المقارنة بينه وبين خطاب السيرة من ناحية وبينه وبين خطاب التفسير من ناحية ثانية.

يتعلّق الأنموذج الأوّل بعلاقة محمّد بالتعبّد بالأصنام قبل البعثة إذ يثبت المحدّثون -وبطرق متعدّدة - تميّزه الماقبليّ عن ملابسات عصره العقديّة. ففي الحادثة التي أوردتها السيرة والتي قدّم فيها محمّد إلى حنيفيّ طعاما ذبح للأصنام فنهاه عن هذه الطرق التعبّدية داعيا إيّاه إلى التوحيد، يغيّر بعض المحدّثين دور محمّد من مقدّمٍ للطعام إلى زيد بن عمرو بن نفيل ومتقبّل لنصائحه، إلى مُقدَّم إليه الطعام ومُمسكٍ تلقائيّا عن الأكل منه. ويصبح الكلام الصادر عن هذا الحنيفيّ ابن نفيل موجّها إلى غير مسمّى، أي إلى عبدة الأصنام عامّة(٣). والبعض الآخر من المحدّثين يعترف بأنّ محمّدا يشهد مع المشركين مشاهدهم، لكنّه كفّ عن ذلك عندما نهاه مَلَكان، لا ابن نفيل(٤). ويعتبر طرف ثالث الحادثة كلّها موضوعة وأنكرها جداً(٥)، ومن الدالّ أن يكون هذا الطرف إمام المحدّثين الناصر للدين المناضل عن السنة والصابر في المحنة(٦)، أحمد بن حنبل ـ كما عرّفه مناصروه.

ويتعلّق الأنموذج الثاني بسبب نزول الآيات الخمس الأولى من سورة المدّثّر، إذ يثبت المحدّثون أنّها نزلت عندما تجلّى مَلَك الوحي لمحمّد ففرق منه وعاد إلى أهله طالبا أن يدثّروه. رووا عنه أنّه قال: فتر عنّي الوحي فترة فبينا أنا أمشي سمعت صوتا من السماء فرفعت بصري قبل السماء فإذا الملك الذي جاءني بحراء قاعد على كرسيّ بين السماء والأرض فجُثثت منه حتّى هويت إلى الأرض فجئت أهلي فقلت: زمّلوني زمّلوني. فأنزل اللّه تعالى يا أيّها المدّثّر إلى قوله والرجز فاهجر(٧). بينما تثبت السيرة - كما رأينا - أنّ هذه الآيات نزلت إثر اعتداء معنويّ سلّطه الملأ المكّي على محمّد في بداية الدعوة، وعودته مهموما إلى أهله. وواضح في هذا السياق ما يؤدّيه معنى الارتقاء بالمعطى من الأرض إلى السماء، ومن البشريّ إلى الملائكيّ، من وظيفة التنبيه إلى مدى حضور المفارق في تاريخ الرسالة.

ويتعلّق الأنموذج الثالث بقصّة الإسراء، حيث أكّد المحدّثون أنّ الانتقال عينيّ مباشر ولا علاقة له بالرؤيا الصادقة، وطفقوا يتداولون تفاصيل مغرقة في العجيب حول أطوار القصّة بين إسراء ومعراج[٨].

أمّا في الأنموذج الرابع ويتعلّق بتفاصيل هجرة الرسول وصحبة أبي بكر، فقد انفرد خطاب المحدّثين ببعض المعاني العجيبة المتمثّلة في إدراك الكفّار أنّ قوّة خفيّة قاهرة تناصر الرسول ضدّهم وتردّ عدوانهم عليه. وجاء هذا الاعتراف على لسان المشرك الذي لاحق الرسول وأبا بكر في هجرتهما، بعد أن غاصت قوائم راحلته في الأرض رغم صلابتها فكاد يقضي حتفه. ورجاهما أن يدعوا الله له بالنجاة مقابل أن يردّ عنهما أذى من يلاحقهما من الكفّار. ففعلا وفعل. جاء في رواية المحدّثين: فدعا عليه النبيّ(ص) فارتطمت به فرسه إلى بطنها أرى في جلدٍ من الأرض[٩]... فقال إنّي أراكما قد دعوتما عليّ فادعوا لي، فالله لكما أن أردّ عنكما الطلب فدعا له النبيّ(ص) فنجا[١٠]. أمّا في السيرة، فإنّ هذا الملاحق - وهو سراقة بن مالك - لم يطلب منهما إلاّ أن يكتبا له كتابا يشهد بأنّه لم يؤذهما، فاستجابا لطلبه[١١]. والاستجابة هنا لا تجعل الملاحق في موقف ضعف - كما يظهر في خطاب المحدّثين، خاصّة أنّه سيحتجّ لاحقا - في فتح مكّة - بهذا الكتاب، لإثبات فضله على الرسول، قال: فرفعت يدي بالكتاب ثمّ قلت، يا رسول الله هذا كتابك لي، أنا سراقة بن جُعْشم. فقال رسول الله (ص): يوم وفاء وبرّ، ادنه[١٢]. إنّ هذه المعطيات الحدثيّة العاديّة والبسيطة لا تتماشى ونزوع التعالي بكلّ ما جدّ في تاريخ نشر الرسالة، لذلك يهملها تماما خطاب المحدّثين ويعوّضها بالمعطيات التي رأيناها آنفا.

تبيّن لنا هذه النماذج وغيرها[١٣] أنّ آليّات "صنع المعنى" الذي ينهض بوظيفة أو بوظائف محدّدة، متماثلة في خطاب التفسير وفي خطاب الحديث. وذلك من زاوية التصرّف في الحقائق التاريخيّة وإعادة تشكيلها على ضوء الاختيارات المرجّحة.

وعلاوة على أسباب النزول برز معنى العجيب والمفارق في خطاب المحدّثين، في صراعهم ضدّ المتكلّمين في مرحلة مبكّرة من سعيهم إلى إرساء دعائم مؤسّسة دينيّة تراهن على اكتساب خطاب قويّ التأثير في عقليّة العامّة والخاصّة على حدّ السواء. فكان تداولهم للأحاديث مستقلاًّ عن معايير المعقوليّة في متونها، منحصرا

في معايير التعديل والتجريح. وفي هذا الباب كان دفاعهم عن صحّة أحاديث عجيبة من قبيل انشقاق القمر، ومن قبيل الأصل المفارق للحجر الأسود وتحوّل الشمس والقمر إلى حجرين مكوّرين من نار يوم القيامة، ومن قبيل التقاء آدم وموسى وتحاجّهما، إلى غير ذلك من النماذج ممّا رأينا وممّا حفلت به كتب الحديث[١٤].

كما كانت الخوارق التي تنسب إلى أشخاص المحدّثين تحضر بكثافة في خطاب الحديث ممّا جعلها تُتَداول باعتبارها "حقائق" في الوسط العالم كما في الوسط العاميّ على حدّ السواء، وهي من أكثر الوسائل الخطابيّة تأثيرا في العقليّة السائدة، وبالتالي من أكثرها فعاليّة في التحامل على الخصوم الفكريّين " المتكلّمين". فالكرامات التي تنسب إلى هذا المحدّث أوذاك تكاد لا تعدّ، مثل إعادة حاسّة النظر إلى أعمى وإعادة القدرة على المشي إلى مقعد، ومثل رؤية الموقف بعرفة من بغداد، ومثل تحوّل ماء زمزم مرّة إلى عسل ومرّة إلى لبن ليتمتّع به محدّث، ومثل امتناع النار عن المساس بكساء آخر بينما أتت على كل ما في الغرفة، إلى غير ذلك ممّا رأينا... وعمد المحدّثون بالإضافة إلى إشاعة هذه الكرامات إلى جعل القوى الخارقة تساندهم، مثل الهاتف الذي صاح بجماعة في مركب، لاعنا المتكلّمين أصحاب المريسيّ، فخرّ متكلّم - وكان بالمركب - ميّتا، ومثل إنقاذ الملائكة لمحدّث من خطر الموت عطشا في حادثة جرت له، ومثل تصريح إبليس - في رؤيا أحدهم - بأنّه صاحب علماء الكلام وأنّهم أعوانه على الإضلال. وإضافة إلى هذه الحالات التي تعرّضنا لها سابقا، يمكن أن نذكر حالتين أخريين برز فيها الرهان على سلطة المفارق في دعم المحدّثين وخطابهم. الحالة الأولى: روى محدّث أنّه رأى في المنام أنّ الحجر الأسود قد انصدع وخرج منه لواء. ولمّا سأل عن ذلك اللواء قيل له: إنّه أحمد بن حنبل بايع الله عزّ وجل[١٥]. والربط - في هذا السياق - بين الحجر الأسود الذي ثبتت له مسلّمة الأصل المفارق، وعمل ابن حنبل، ربطٌ يحيط هذا العمل بهالة من القداسة والتميّز عن البشريّ. وفي الحالة الثانية، روى محدّث آخر أنّ رجلا غريب الأطوار - يرجّح أنّه ملاك - قد قدم على أحمد بن حنبل وهو مع أصحابه في مجلس فأعلمه أنّ الله وملائكة سماواته وملائكة أرضه راضون عنه[١٦].

إنّ أخبار العجيب والخارق للمعهود، تجد في العقليّة المحدودة لعامّة جاهلة قبولا وتجاوبا وبالتالي خضوعا وانقيادا لأصحاب الخطاب الذي يحكم الاستجابة لأفق

انتظارها. ولم تكن سلطة المحدّثين على العامّة، في جانب من جوانبها إلاّ صورة لنجاح الخطاب في أسر المتقبّل، ولمساهمته في تشكيل وعيه بطريقة محدّدة، وذلك بالاعتماد على مؤثّرين، الأوّل إحداث الدهشة أو الاندهاش في المتلقي مع ما يصاحب ذلك من شلّ القدرة على التفكير والنقد والتمييز. وهذا شرط أوّل من شروط تحوّل العقيدة إلى ضرب من الوثوقيّة الرافضة لأيّ تحاور مع أيّ طرف، بما أنّ مجال الممكن المعرفيّ قد ضُيّق إلى حدّ بعيد، وأصبح العقل فيه معداً فقط للتقبّل، واقعا تحت سحر المفارق. أمّا المؤثّر الثاني فهو حمل المتلقّي على إيلاء العالم قيمةً هي من قيمة العلم الذي يشتغل به. فبقدر ما يُحاط النصّ ومبلّغه بالمفارق والعجيب، يُحاط المشتغل بهما بالإجلال وتميّز المعاملة الاجتماعيّة.

هذا في مستوى الوظيفة الاجتماعية الثقافيّة لمعنى المفارق والعجيب، أمّا في مستوى الوظيفة "العلميّة" المتعلّقة بعلم الأصول ومنطلقاته، فإنّ إضفاء القداسة على كلّ ما له علاقة بشخص مبلّغ الرسالة هو مقدّمة ضروريّة لتكريس فرضيّة أنّ كلّ ما صدر عنه - أو بالأحرى ما حُمِل على أنّه صدر عنه - مقدّس قداسة النصّ الموحى. إذ لا يمكن الحفاظ على معطيات "العاديّ" و"البشريّ " و"التاريخيّ" في حياته الخاصّة والعامّة من ناحية، والمراهنة على تحويل الرصيد النصيّ المتعلّق به إلى حجّة مرجعيّة من ناحية ثانية.

لكن تظلّ الوظيفة النفسيّة التلقائيّة وغير الواعية ذات حضور مميّز في هذا الصدد، إذ لا يمكن القول إن عمليّات الانزلاق بالمعنى من تاريخيّته إلى العجيب والمفارق هي عمليّات مقصودة واعية، لا غير، بل إنّها في جانب هامّ منها منجرّة عن نوعيّة الاستعداد المعرفي المتوفّر في الذات العارفة، ذلك الاستعداد الذي يمثّل - في صورة افتقاده للحسّ النقديّ- أرضيّة خصبة للانزلاق في تشكيل العجيب وتقديمه على أنّه الحقيقة الواقعة، ومن ثمّة الدفاع عنه ومحاربة كلّ من يشكّك في صحته.

وتنضاف إلى الوحدة المعنويّة السابقة القائمة على درء التاريخيّ عن النصّ، وحدة أخرى قائمة على أفضليّة الماضي ومثاليّة السلف في مقابل تهجين الحاضر وجيله. فإذا

كان الحاضر يروم بلوغ "المثاليّة" بدرجة من الدرجات، فما عليه إلاّ أن يستعيد شروط الحلول التي رُسمت في الماضي لأنّها وحدها متماهية مع "الحقيقة". وإذاك لابدّ أن تكون صورة السلف أنموذجيّة قائمة على مؤشّرات التسامي في مختلف مكوّناتها. وقد وجدنا هذه الصورة فيما يقدّمه خطاب المفسّرين ضدّ خطاب السيرة وفيما يقدّمه خطاب المحدّثين والفقهاء ضدّ الخطاب الكلاميّ، على حدّ السواء.

ففي خطاب المفسّرين تشكّلت هذه الصورة من خلال معان وظيفيّة متعدّدة، منها أنّ كلّ ما يمكن أن يكون نزل في أوائل المسلمين مسجّلا معنى من المعاني التي أصبحت محرجة لمسلّمة "مثاليّة السلف"، وقع التصرّف فيه ليبتعد عن دائرة الإحراج. ومن النماذج التي رأيناها في هذا الصدد، أنّ ما نزل في الأنصار وفي بعض الصحابة لاحتجاجهم على قسمة الرسول للغنائم، أصبح في من سيكونون من الخوارج لاحقا. وأنّ ما نزل في صحابيّ مشهور- وهو طلحة بن عبيد الله - لمضايقته الرسول من جراء إعلانه الرغبة في الزواج من أحبّ زوجاته بعد وفاته، أصبح في غير مسمّى. وأنّ ما كان من خلاف حادّ بين البعض منهم والبعض الآخر هُذّب إلى حدّ بعيد، إلى غير ذلك ممّا رأينا...

وتردّدت هذه المعاني بحذافيرها في خطاب المحدّثين عند عرضه للمواضيع المتّصلة بهذه الحادثة أو تلك من أسباب النزول. كما في حادثة الإفك[١٧]، أو قسمة غنائم حنين[١٨]. وسنقف في هذه الحادثة الثانية عند أنموذج من المعاني المشكّلة، لنقف ـ أوّلاـ على توحّد آليّة التشكيل الوظيفيّ في الخطابين على أساس الاستفادة من الظروف الحافّة بالوحي لتبرير معان ظهرت في عصر لاحق بعيد نسبيًا عن عصر نزول الوحي، وحتّى نكشف ـ ثانيا ـ عن الخطّة الخطابيّة المتّبعة في تقديم المعنى المراد.

يتعلق هذا الأنموذج بسبب نزول آية "وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَدَقَاتِ"[١٩]. كما جاء في خطاب الحديث. وسننظر فيه من حيث نظام ترتيب المعاني، ومن حيث الجهاز الاصطلاحي المعتمد.

جاء ترتيب المعاني – من ناحية خطيّة – بطريقة تقدّم داعي نزول الآية باعتباره تتويجًا لجملة المعطيات السابقة له في الخطاب. ويمكن أن نوضّح ذلك بالاستعانة بالجدول التالي:

معنى ١	عنوان الباب: قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجّة عليهم. وعنوان آخر متّصل به وهو: من ترك قتال الخوارج للتألّف وأن لا ينفر الناس عنه.
معنى ٢	هم شرار الخلق ومن أدلّة ذلك أنّهم جعلوا الآيات النازلة في الكفّار في المسلمين[٢٠].
معنى ٣	الرسول حذّر من خروجهم وأمر بقتالهم، وقال: إنّ في قتلهم أجراً لمن قتلهم، يوم القيامة.
معنى ٤	الرجل الذي احتجّ على قسمة الرسول وهو عبد اللّه بن ذي الخويصرة التميميّ هو بعينه الرجل الذي قتله عليّ (أي هو أصل الخوارج).
معنى ٥ (والأخير في البابين)	قال: فنزلت فيه "وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَدَقَاتِ".

يخدم هذا النظام الذي قُدّمت على أساسه المعاني، ثوابت الفكر الأرثدوكسي في جميع مستوياته. فهو يتحرّر من إكراهات الترتيب الزمني الأصليّ للمعطيات، ويصوغها في إطار من الإطلاق النصيّ الذي تؤدّي فيه المسلّمة إلى التي تليها مشكّلة بطريقة مخصوصة وعي المتقبّل. فالمستفاد عند التدقيق في هذا الترتيب أنّه ينطلق من الحاضر ليعود إلى الوراء تدريجيّاً. أي من مسلّمة قتال الخوارج، إلى حادثة عليّ معهم، إلى حادثة الاحتجاج على قرار للرسول من قبل أحدهم. لكن تغيب في الخطاب كلّ مؤشّرات الترتيب التنازليّ للمعاني في مستوى الزمن التاريخيّ. وفي غيابها تتمتّع المعاني بضرب من الإطلاق هو الشرط الأساسيّ لإمكانيّة الربط السببيّ بين نص سابق ومعنى بعديّ.

أمّا الجهاز الاصطلاحيّ الذي اعتمده الخطاب فينتقل فيه المصطلح الواحد من مستوى دلالي إلى آخر بحريّة تامّة تنفي ارتباطه بالمعطيات الحدثيّة والثقافيّة التي أنشأته. فمصطلح "الحروريّة" يُستعمل في الحديث باعتباره المصطلح الذي عناه الرسول: عن عبد اللّه بن عمر وذكر الحروريّة فقال: قال النبيّ(ص): يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرميّة. والحال أنّ هذا المصطلح نشأ لتسمية الجماعة التي انشقّت على عليّ

- أثناء حربه مع معاوية - ولجأت إلى حروراء[٢١]. وكذا الشأن بالنسبة إلى مصطلح "خوارج" فقد جُعل الرسول ينطق بالفعل الذي منه اشتقّ هذا المصطلح وهو فعل "يخرج" أو "سيخرج". ففي رواية أولى قال الرسول: سيخرج قوم في آخر الزمان... وفي أخرى: يخرج في هذه الأمّة... وفي ثالثة قال الرسول - وأهوى بيده إلى العراق -: يخرج منه قوم... وتتضاءل الفوارق بين الفعل والاسم الذي اشتق منه ليصبح استعمال أحدهما مماهيا لاستعمال الآخر، بمعنى أنّ الرسول عنى في تلك الحادثة الخوارج دون غيرهم. وبهذا الإثبات يكون خطاب الحديث قد ضمن نتيجتين، الأولى ضمان حجّة نصيّة في إدانة المخالف، والثانية تهذيب صورة الصحابة المرضيّ عنهم من بعض الشوائب السلبيّة التي يمكن أن تعلق بها بسبب ما تثبته الأسباب التاريخيّة للنزول. ويبدو تحقّق هذه النتيجة حجر الزاوية في مسلّمة عدالة الصحابة وهي المسلّمة التي عليها تنبني حجيّة النصّ. ولذلك حمل المحدّثون النقد الذي يمكن أن يوجّه إلى سلوك الصحابة - باعتبارهم فاعلين تاريخيّين - على الكفر والزندقة. وقد مثّلت هذه القضية نقطة هامّة من نقاط الاختلاف بين المحدثين وأوائل المتكلّمين، كما بيّنا ذلك سابقا.

إنّ مقولة "مثاليّة السلف" تصدر عن تصوّر مفاده أنّ التحقّق الأمثل للرسالة، قد مثّله عصر السلف، أي إنّ الحقيقة قد صيغت وقيلت وطُبّقت في نقطة معيّنة من الزمن، ومن قبل أشخاص معيّنين، فلم يبق إلاّ الحرص على عدم الاختلاف عنهم حتّى لا يحصل الابتعاد عن الحقيقة. ويعتبر هذا المعنى المركز في الماضي ذا اهتمام وغاية موجّهين إلى الحاضر وإلى المستقبل في منطق الخطاب الذي يوظّفه، لأنّ صورة الماضي هنا بعيدة عن أن تكون متطابقة مع ما كان فعلا، وليس متوقّعا منها هذا التطابق، فهي لا تقع في مدار معرفيّ تخضع بمقتضاه لمعايير الانسجام مع الواقع التاريخيّ، بل تقع في مدار عقديّ إيديولوجيّ يسقط مشاغل الحاضر والمعاني المراد تكريسها، على الماضي حتّى يجعلها تستفيد من سلطته التي اكتسبها من اقترانه بزمن النبوّة. إنّ الخطاب الارثدوكسي - كما تجلّى في التفسير والحديث - بقدر ما يوهم بعدم انطلاقه من الحاضر يُحكم السيطرة عليه، ويضمن استمرار هذه السيطرة في اتّجاه الآتي. وما نزعة إعلاء الماضي مع الدعوة إلى المحافظة من قبل أطراف معيّنة،

إلاّ الواجهة الثقافيّة لنزوع اجتماعيّ سياسيّ نحو الحفاظ على علاقات الهيمنة التقليدية مع التشريع لها[٢٢].

وفي هذا الإطار برزت الوحدة المعنويّة الثالثة في هذا الخطاب وهي " السلطة المطلقة للمدوّنة النصيّة " - كما نقلها السلف - أو بالأحرى كما حُملت على أنّهم نقلوها. ودارت في فلك هذه الوحدة جملة من المعاني الفروع، أولها أنّ المدونّة النصيّة بكلّ مكوّناتها فرض من الله ومن الرسول ولا علاقة لها بمواقف البشر الذين عايشوها. فأهملت في هذا الصدد عديد المعطيات التاريخيّة المتمثّلة في المبادرات التي كانت للصحابة في علاقتهم بالرسول وبالوحي[٢٣]، كما كان منهم في قصّة الأذان، أو تحويل القبلة إلى الكعبة، أو فرض الخمس من الغنائم للرسول، أو في مبادرات عمر المتعدّدة التي أقرّه عليها الوحي، أوغير ذلك... ثاني هذه المعاني الفروع أنّ سلطة النصّ سلطة أحكام لا سلطة مقاصد، لذلك ينبغي التشبّث بما وقع تحديده من المسائل، فلا اجتهاد مع النصّ. أمّا فيما لم يرد حكمه نصّا فينبغي اعتماد القياس - ليس أكثر- ضمانا للبقاء في نفس التوجّه الذي رسمته الاختيارات الماضية. وعلاوة على هذه المسلّمات، وقع توسيع مفهوم "النصّ" أصوليًا ليشمل مدونّة الحديث السائرة نحو التبلور. وقد قام الخطاب الأصوليّ الأرثدوكسي من أجل تكريس هذا المعنى، بتغييب العديد من المعطيات النظريّة والعمليّة التي تنتصب حجر عثرة في طريقه. فأهمل الأخبار الثابتة عن الرسول وعن أهمّ الصحابة في النهي عن تدوين الحديث حتّى لا يناظر القرآن، وأهمل الشهادات الثابتة عن بعض الصحابة بأنّ ما يروى على أنّه أقوال للرسول ليس إلاّ من صياغة الرواة. ثمّ أهمل - خاصّة - تجربة أصوليّة متميزّة أسّسها أبرزالخلفاء الراشدين وهو عمر بن الخطّاب، ومركز الثقل الأصوليّ فيها اعتبار سلطة النصّ سلطة مقاصد لا سلطة أحكام، وقد اتُّخذت في إطارها قرارات أُوقِفَ بموجبها العمل بنصوص صريحة مثل إلغاء حقّ قرابة الرسول، وإلغاء حقّ المؤلّفة قلوبهم، وإلغاء ضريبة الجزية على نصارى تغلب، وعدم استعباد متساكني البلاد المفتوحة، وعدم توزيع أراضيهم على المقاتلين الفاتحين، إلى غير ذلك... ولعلّنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ الفكر التشريعيّ الذي أقرّه عمر كان يتحرك في فضاء بشريّ تاريخيّ دون أن يعيش هاجس مدى التطابق مع مدونّة نصيّة، ودون أن يعيش أزمة ضمير بسبب عدم العمل

بحرفيّة النصّ. خاصّة وأنّ طبيعة الدور الذي أدّاه عمر أثناء نزول الوحي وبعد انقطاعه، تدفع إلى مثل هذا الاستنتاج وتبرّره.

ويأتي المعنى الفرعيّ الثالث مؤكدا غلق باب الإحداث. فكلّ ما لم يرد ذكره في المدوّنة النصيّة أو لم يعرفه السلف ينبغي أن يُحترز منه، بل أن يُردّ. ومن هذا المنطلق كانت الحملة الشاملة التي قادها المحدّثون على علم الكلام والمتكلّمين ونقطة الارتكاز فيها خروج هذا الحقل المعرفيّ الجديد عمّا أقرّه السلف، أي عن الإسلام الصحيح.

تلك كانت أبرز الوحدات المعنويّة التي مثّلت مراكز استقطاب لمعان فرعيّة كثيرة حظيت بواسع الانتشار وبالغ الأثر في الوعي الاجتماعي. وقد تظافرت هذه الوحدات لتشكيل خطاب سلطويّ يحمي الاختيارات المهيمنة من خطر المختلف عنها، المؤدّي - في صورة استمراره - إلى إنزالها من فضاء المطلق إلى أرض التاريخ. ولم يكن هذا المختلف - كما تبيّنا ذلك في مراحل العمل السابقة - إلاّ ضربا من الحفاظ على استقلاليّة الفعل المعرفي سواء في علاقته بالمعطى الواقعيّ أو في علاقته بالمعطى العقليّ.

الهوامش:

١ - M. Foucault, « Il faut défendre la société », pp 16-18, Le pouvoir comme répression et comme guerre,

٢ - انظر في هذا الصدد ،

G. Deleuze, FOUCAULT, Les stratégies ou le non- stratifié : La pensée du dehors (pouvoir), pp 77-99.

٣ - البخاري ، الصحيح ، كتاب مناقب الأنصار ، مجلّد٢ ، ج١ ، ص ص ٢٣٢- ٢٣٣.

٤ - البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١١ ، ص ص ٢٨٥- ٢٨٦.

٥ - المصدر السابق ، ج١١ ، ص ص ٢٨٤-٢٨٥ .

٦ - المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤١٢.

٧ - البخاري ، الصحيح ، كتاب بدء الخلق ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص ٨٤. والآيات من المدثّر ٧٤/ ١- ٥. وانظر كيف وقع المحدّثون - على غرار المفسّرين - في إشكاليّة ما أوّل ما نزل من القرآن ، بإصرارهم على أنّ سبب نزول "المدثّر" هو الفَرَق من جبريل ، كتاب تفسير القرآن من صحيح البخاري ، مجلّد٢ ، ج٦ ، ص ص ٧٤- ٧٦.

٨ - البخاري ، الصحيح ، كتاب الصلاة ، مجلّد١ ، ص ص٩١-٩٣ ، كتاب مناقب الأنصار ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص ص ٢٤٧- ٢٥٠ وكتاب القدر ، مجلّد٣ ، ج٧ ، ص ٢١٤.

٩ - ارتطمت به فرسه ، أي غاصت به قوائمها في جَلَدٍ أي صلب من الأرض . كما جاء في شرح الحديث في هامش . صحيح البخاري ، كتاب المناقب ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص ١٨١.

١٠ - المصدر السابق ، مجلّد٢ ، ج٤ ، ص ١٨١.

١١ - ابن هشام ، السيرة ، ج٢ ، ص ص ١٣٤ - ١٣٥.

١٢ - المصدر السابق ، ج٢ ، ص ١٣٥.

١٣ ـ انظر - بالإضافة إلى ما ذكرنا - نفي المحدّثين أن يكون الوحي أبطأ على محمّد فأوقعه في حرج عندما تحدّاه اليهود بجملة من الأسئلة من بينها ماهيّة الروح ، البخاري ، الصحيح ، كتاب تفسير القرآن ، مجلّد ٢ ، ج٥ ، ص ٢٢٨، وانظر سكوت المحدّثين عن ذكر سبب نزول الجزء الأخير من الآية ٥٣ من سورة الأحزاب/ ٣٣ ، والمتعلّق بإعلان طلحة بن عبيد الله عن رغبته في الزواج من عائشة إثر وفاة الرسول . في المصدر نفسه ، كتاب تفسير القرآن ، مجلّد ٢ ، ج٦ ، ص ص ٢٤- ٢٧، وانظر تغييب أسماء الرسول وعائشة وسودة في سبب نزول آية "وإن إمرأة خافت من بعلها نشوزا" . كتاب النكاح ، مجلّد ٣ ، ج٦ ، ص ١٥٣،

١٤ ـ انظر بالإضافة إلى ما ذكر سابقا ، صحيح البخاري ، كتاب المناقب مجلّد ٢ ، ج٤ ، ص ص ١٦٨-١٧٤ ، ١٨٦-١٨٧ ، كتاب أصحاب النبيّ ، ص ص١٩٢- ١٩٣،

١٥ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج٤ ، ص ٤١٨،

١٦ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ٤٢١،

١٧ ـ المصدر السابق ، كتاب المغازي ، مجلّد ٢ ، ج٥ ، ص ص ٥٨ ، ٦٠،

١٨ ـ المصدر السابق ، كتاب استتابة المرتدّين ، مجلّد ٣ ، ج٨ ، ص ص ٥١- ٥٢، وانظر أيضا البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١ ، ص ص ٧٣ ، ١٠٤-١٠٦ ، ١٩٩-٢٠٠،

١٩ ـ التوبة ٩ / ٥٨،

٢٠ ـ قد تكون الآيات المعنيّة هنا تلك التي تتوعّد مكتنزي المال الحائلين دون إنفاقه في سبيل الله ، والتي رأينا الخلاف في سبب نزولها في القسم الأوّل من هذا العمل ، ص ص ٣٥-٣٦ .

٢١ ـ ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ج٢ ، ص ٢٨٣،

٢٢ ـ Georges DUBY, Histoire sociale et idéologies des sociétés, in, Faire de l'histoire(1), sous la direction de Jacques le Goff et Pierre Nora. pp150-152.

والجدير بالملاحظة أنّه لا يمكن أن نحصر معنى إعلاء الماضي والحنين إليه في الوظيفة الإيديولوجية - كما يذهب إلى ذلك جورج دوبي - فلهذا المعنى وظائف أخرى نفسيّة ، اجتماعيّة كانت أو فرديّة ، خاصّة في ثقافة مجتمع كتابيّ . انظر على سبيل المثال : Michel Meslin, l'Homo religious existe-t-il ? in Cahiers d'anthropologie religieuse, pp 14-18.

٢٣ ـ بالنسبة إلى ما جاء في التفسير ، انظر القسم الأوّل من هذا العمل ، ص ص ٦١ -٧٥ . أمّا في الحديث ، فانظر صحيح البخاري ، كتاب الآذان ، مجلّد ١ ، ج١ ؛ ص ص ١٥٠-١٥١ ، كتاب الصلاة ، مجلّد ١ ، ج١ ، ص ص ١٠٤-١٠٥ ؛ كتاب أخبار الآحاد ، مجلّد ٣ ، ج٨ ، ص ص ١٢٣-١٢٤ ؟كتاب فرض الخمس ، مجلّد ٢ ، ج٤ ، ص ص ٤١-٦٢ ؛ كتاب المغازي ، مجلّد ٢ ، ج٤ ، ص ص ٥٥- ٦١،

٢. المعنى والمعرفة

لقد تتبّعنا مواطن الاختلاف ومظاهره في حقول معرفيّة محدّدة، فتوصّلنا إلى بلورة مفهوم له يقوم على ما يقصيه الفكر السائد من معطيات واقعيّة أو معرفيّة من شأنها أن تمسّ - بطريقة أو بأخرى - جملة المسلّمات أو الثوابت التي يسعى إلى إرسائها. وتمثّل المعطيات المردودة والمهمّشة وحدتين معنويّتين. تهمّ الأولى الالتزام بنقل الحقيقة الواقعة، بصرف النظر عن مدى خدمتها لمعنى بعديّ، وتتمثّل الوحدة الثانية في الالتزام بما يؤدّي إليه النظر العقليّ من صياغة لحقائق معقولة مقنعة لا يُراعى فيها مدى التوافق والانسجام مع الشائع والمرغوب فيه.

رأينا في خطاب السيرة طريقة محدّدة في تقديم أسباب النزول على ضوء التأريخ للسيرة النبويّة. وهي طريقة تجعل النصّ المنزّل دائرا في فلك الحدث التاريخيّ بأطره الزمانيّة والمكانيّة المخصوصة، وبشخوصه الواقعيّين، وبأطواره المتتابعة، الأمر الذي يحرّر المعنى في الآيات المرتبطة بأسباب نزول، من إكراهات القراءة البعديّة، ليقربّه أكثر فأكثر من المعنى الأصليّ المفترض.

وقد تجلّت المعطيات الواقعيّة في مستويات مختلفة من حياة الرسول، بدءاً بالمستوى الشخصيّ وصولا إلى المستوى الاجتماعي العامّ المتعلّق بما يجمعه من علاقات مع الصحابة أو مع الأعداء الكفّار. كما تجلّت هذه المعطيات أيضا في تصوّر الأحداث والظواهر التي ورد ذكرها في الوحي.

أمّا في الخطاب الكلامي فقد كانت الظروف الخاصّة والعامّة المتعلّقة بحياة الصحابة سنداً قويًا في ردّ الحجيّة المطلقة لنصوص الحديث التي نقلوها، أو التي نقلت على ألسنتهم.

لقد حافظت السيرة في المستوى الشخصي من حياة الرسول على الكثير من عوارض البشريّة في رسمها لمعالم شخصيته سواء قبل البعثة أو بعدها. ومن المفيد أن

نذكّر بأبرز هذه المعاني، فقبل البعثة كان محمّد يشارك قومه تعبّدهم بالأصنام واحتفالاتهم الدينيّة، ولم يكفّ عن ذلك إلاّ عندما اتّصل بأعلام من الحركة الحنيفيّة النشيطة عصرئذ واستفاد من نقدهم لعبادة الأصنام ودعوتهم إلى التوحيد. ويتعارض إثبات هذا المعطى في حياة الرسول قبل البعثة مع التصوّر التقديسيّ لكلّ ما يهمّ محمّدا الإنسان، فضلا عن الرسول. فهو معطى ناشز غير مرغوب فيه من هذه الزاوية.

أمّا بعد البعثة فشخصيّة الرسول شخصيّة متميّزة بالكثير من مؤشّرات التفوّق والمفارقة. لكنّها أيضا تحافظ على جانب من بشريّتها هو الذي يقودها أحيانا إلى التردّد والنزوع إلى مهادنة الخصوم، في مسيرة نشر الدعوة، كما رأينا في خبر تردّده في الجهر بالدين الجديد إزاء عتاة قريش وتودّده إليهم، وفي خبر مهادنته إيّاهم في قصّة الغرانيق. كما تجلّت بشريّة الرسول في نجاح الأعداء في إلحاق الأذى به أحيانًا مثلما كان منهم من التحامل عليه في بداية الدعوة وعودته إلى خديجة مهموما ونزول الوحي شادّاً أزره، وما كان من إحراج اليهود له في المجادلات الدينيّة التي تدور بينه وبينهم، وما كان أيضا من وقوعه والمسلمين الأوائل ضحيّة غدرٍ وتآمر عليهم من قبل بعض القبائل المعادية لهم، ونزول الوحي في ذلك.

وكان في اعتناء خطاب السيرة بالجزئيّ والثانويّ من حياة الرسول الشخصيّة إبراز لما كان يجدّ من عاديّ الأمور والمشاكل أحيانا، وهي المشاكل المعهودة في الأسر القائمة على تعدّد الزوجات، من قبيل التنافس على كسب ودّ الزوج، ومن قبيل الغيرة عليه أو غيرته هو عليهنّ، إلى غير ذلك... ومختلف هذه الجزئيات البسيطة لا يساعد الاحتفاظ بها وإعادة إنتاجها على إضفاء هالة القداسة على كلّ العناصر والمعطيات التي ارتبطت بالوحي وبنزوله، لذلك كان خطاب السيرة - من هذه الناحية أيضا - لا يخدم الخطّة الفكريّة العامّة التي يرسمها خطاب التفسير والخطابات القريبة منه.

ولعلّ أكثر الجوانب تميّزا في خطاب السيرة هو اعتناؤه برسم علاقة واقعيّة بين الرسول وأصحابه، وهي علاقة تنفرد فيها صورة الصحابة بالمشاركة الفعليّة في صنع القرار بل في نزول الوحي مقرًا اختياراً معيّنا صدر عن هذا الصحابيّ أو ذاك. وقد رأينا تعدّد الحالات التي تثبت التوافق بين اختيار الصحابيّ و"اختيار الوحي". وقد يكون كافيا في هذا الصدد أن نذكّر بالدور الهامّ الذي كان لعمر.

ولم يقتصر النزوع الواقعي في خطاب السيرة على ما كانت له علاقة بحياة الرسول الاجتماعية والعقديّة، بل شمل من بعض النواحي تصوّر الأحداث وطريقة تقديمها. ومن الحريّ أن نذكّر أوّلا بالجوانب الواقعيّة التي أثبتها في حادثة الفيل من ارتداد الفيل بعد تدخّل من طرف معيّن، ومن صورة عادية للطير المعنيّة، وأن نذكّر ثانيا بترجيح أن يكون الإسراء رؤيا صادقة من الرسول.

وإلى جانب خطاب السيرة، كان الخطاب الكلامي يتّخذ من المعطيات الواقعيّة الحافّة بحياة الصحابة مستنداً لإثبات نسبيّة الحجيّة التي تنسب إلى نصوص الحديث، وقد همّت هذه المعطيات حقيقة الظروف السياسيّة التي اكتنفت علاقة الصحابة ببعضهم البعض، وحقيقة الكيفيّة التي كان يتناقل بها نصّ الحديث. وقد رأينا في الخطاب الكلاميّ مظاهر الكشف عن الصراعات التي شهدها عصر الصحابة وكيف كانوا بمقتضاها بشرا عاديّين لا ضير من إخضاع ما يتناقلونه للنقد والمراجعة، وربّما الوصول بعد ذلك إلى ردّه كلّه أو بعضه.

أمّا في كيفيّة تناقل النصوص فقد سلّط المتكلّمون الضوء على حقائق واقعيّة هامّة لا يمكن ألاّ يكون لها أثر في تشكيل هذه النصوص بطريقة أو بأخرى. أولى الحقائق عدم تدوين الحديث، بل نهي الرسول ومن تلاه من الخلفاء عن ذلك، ثانيتها عدم اتّخاذ "الباثّ الأوّل" وهو الرسول و"المتقبّل الأوّل" وهو الصحابة الاحتياطات اللازمة للأمانة في نقل الأقوال التي كانت تدور بينه وبينهم، أي هيمنة العفويّة على ظروف تناقل النصّ. ثالثة الحقائق، طول المدّة الزمنيّة الفاصلة بين "بثّ النصّ" وبين إعادة المتقبّل الأوّل لبثّه، ومحدوديّة الذاكرة البشريّة في هذا الصدد.

وقد كان إثبات المعطيات الواقعيّة في مجملها، وترجيحها على المعطيات النصيّة من أهمّ المؤشّرات الدالّة على بداية تبلور منهج معرفيّ يعتمد النظر العقليّ من أجل عقلنة الثقافة الدينيّة. وكان فيما تعرّضنا له من تحامل عنيف - في الخطاب السائد - على "أصحاب العقول" أكبر دليل على حقيقة الاختلاف الذي يمثّله المنهج الكلامي الأوّل، إنّه اختلاف يتجاوز منتجات المعرفة إلى آليّة إنتاجها ومعايير انتشارها.

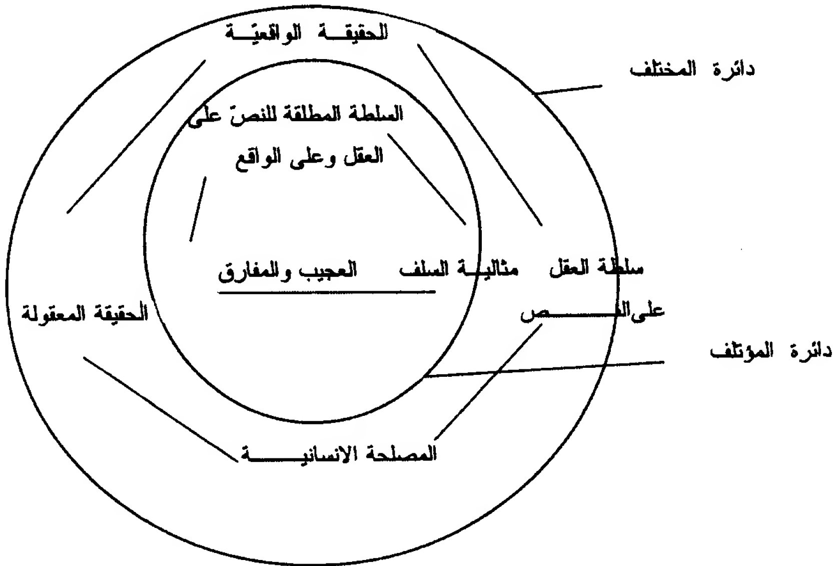
وتعتبر المقولات الكلاميّة من إثبات لحريّة الإنسان ومسؤوليّته عن أفعاله، والعدل المطلق للّه، ونفي التشبيه، وخلق القرآن، وغيرها... حجر الزاوية في منظومة فكريّة متناسقة لا مكان فيها لمعطى نصيّ أو غيره غير قابل " للتعقّل".

وقد عرضنا - خاصّة في المراحل المتعلّقة بالاختلاف بين خطاب الحديث والخطاب الكلاميّ في هذا العمل - لحالات متعدّدة من ردّ المتكلّمين لأخبار لا تستقيم متونها واقعا ولا عقلا، وضربهم صفحا عن شروط التوثيق المتوفّرة فيها والمتأتيّة من الإسناد. بل وصل الأمر ببعضهم في نقده للأخبار المثبتة لعدم مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله، إلى إعلان حقّه المعرفيّ ليس في مجادلة ناقليها فحسب، بل في مساءلة الرسول إن ثبت أنّه صرّح بها فعلا، وفي مساءلة الله إن ثبت أيضا أنّه أمر بها لأنّه إذّاك سيكون آمراً بالشيء وبنقيضه، وهو ما لا يستقيم ولا يمكن أن ينطبق على الذات الالهيّة.

وفي إطار هذا المنهج المعرفي أيضا كان إعلان علماء الكلام الأوائل لمقولة خلق القرآن وتشبّثهم بها في ثبات وصمود فريدين. فقد جوبهوا بالعنف الماديّ والمعنويّ على أن يتخلّوا عنها فلم يفعلوا. وجوبهوا بالإغراء الماديّ والمعنويّ فلم يستجيبوا. وتتلاحق ملاحم صمودهم بدءا من غيلان الدمشقي إلى جهم بن صفوان إلى أبي حنيفة إلى المريسيّ إلى غيرهم... لقد كانوا واعين بالمغزى المعرفي لموقفهم هذا، إنّه تخليص المعرفة - دينيّة كانت أم غيرها - من براثن الإكراهات الخارجيّة المباشرة وغير المباشرة، تلك الإكراهات التي تجعل للحقيقة معايير متنصّلة من سلطة العقل، وتكبّل الفعل المعرفيّ بقيود تشلّه وتفرغه من قيمته الإبداعيّة الإنسانيّة. ولم يكن رهانهم المعرفيّ - من هذه الزاوية - متمثّلا في هوية صاحب الخطاب بقدر ما كان متمثّلا في نوعيّة الخطاب. وهو الرهان الذي عبّر عنه علماء الكلام الأوائل في شكل التسامح المعرفيّ القائم على الاعتراف بحقّ الاختلاف بما هو طريق جداليّ مفض إلى صياغة الحقيقة المقنعة والمفيدة للإنسان. وهذا ما أعربت عنه أقوال لهم عديدة، منها قول أبي حنيفة: قولنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منّا(١). وخلافا لهذا التسامح سيتأسّس الخطاب الثقافيّ المنتصر وهو خطاب المؤسّسة - كما سنرى - على مبدإ الإقصاء واحتكار الكلمة. وسيكون شعاره: قولنا

هذا حقيقة وهو أحسن ما يمكن أن يقال، فمن جاءنا بما يخالف قولنا فهو أولى بالتكفير والمجاهدة.

ولم تكن جملة المعاني والمعطيات التي عمل الخطاب السائد على إقصائها ومحاربتها من خلال تتبّع المواقع التي صدرت عنها، إلاّ مؤشّرات دالّة على طبيعة ذلك الخطاب والنظام المعرفيّ الذي يمثّله. ودالّة أيضا على طبيعة الخطابات المخالفة له والنظام المعرفيّ الذي تمثّله. وننظر إجمالا في المعاني المقصاة سواء في أسباب النزول أو في أصول الفقه أو في علم الكلام فنجدها ممثّلة في الالتزام بالحقيقة الواقعة، والالتزام بالحقيقة المعقولة، والالتزام بالمصلحة الإنسانية العامّة. أمّا المعاني المثبتة والمقبولة فهي دائرة في فلك الحقيقة النصيّة، تكاد لا تخرج عنها، من قبيل العجيب والمفارق، ومثاليّة السلف وسلطة النصّ وحصر وظيفة العقل في فهم النصّ والقياس عليه. ويمكن أن نوضّح هذا التوزيع المعرفيّ عن طريق الرسم التالي:



ويهمّنا في هذا التوزيع أن نتبيّن طبيعة الوظائف الثقافيّة الاجتماعيّة التي نهضت بها كلّ من الدائرتين أو كلّ من النظامين المعرفيّين حتّى ندرك حقيقة الاختلاف بينهما.

الهوامش:

١ - البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ٣٥٢.

٣. الأنظمة الفكريّة والمؤسّسة الدينيّة

تبيّن لنا من خلال الجمع التأليفيّ لمواقع الائتلاف والمعاني المكرّسة فيها أنّ ما يراهن عليه الخطاب السائد هو تشكيل معرفة دينيّة ذات بنية هرميّة قارّة، في أعلاها مدوّنة نصيّة تمثل الحقائق الإلهيّة المطلقة وتحتاج إلى عقل يكشف عنها ويُفهمها، وفي قاعدة هذه البنية جمهور من المتقبّلين هم في حاجة إلى من يوضّح لهم كيفيّة تمثّل المدوّنة والالتزام بها عمليّا. وتأتي فئة العلماء لتقدّم نفسها المترجمة عن الرسول وعن الله، والمتحمّلة وحدها مسؤوليّة الوصاية الثقافيّة على المجتمع.

ولا يمكن للمعرفة أن تكون متآلفة النتائج إلاّ إذا كانت تخضع لنفس الآليّة في الإنتاج، وهذا ما لمسنا أصداءه في تتبّعنا لنوعيّة الاختيارات المرجّحة في كلّ من الحقول المعرفيّة، التي درسناها. فعندما كان المفسّر ينطلق من النصّ ومن فهم محدّد له ليشكّل أسباب النزول، كان عالم أصول الفقه ينطلق من النصّ أيضا ليشكّل طريقة محدّدة في تمثله وفي ربط الواقع به. وكان المحدّث أيضا ينطلق من النصّ ومن سلطته المعرفيّة الحاصلة ليردّ اختلافا خطيراً مثّله المتكلّمون. لقد وضع كلّ هؤلاء المدوّنة النصيّة في مرتبة معرفيّة تفوق مجال العقل وحصروا دوره في فهمها وفي تأويل متشابهها وفي حلّ متناقضها، وفي تفريع أحكامها وإعادة إنتاجها عبر آليّة القياس. إنّ جوهر العمل الذي قام به خطاب التفسير -وهو يردّ على ما جاء في السيرة من أسباب نزول- هو إغلاقه لأبواب واقعيّة يمكن أن تتسرّب منها معان تتنافى والحقول الدلاليّة التي ضبطت لاحقا للنصّ، فتجعله بقدر ما يبتعد عن الإنسانيّ والظرفيّ يتماهى مع المطلق والمقدّس. ويبني الخطاب الأصوليّ الفقهيّ على هذه النتيجة كلّ المسلّمات التي يروم تكريسها من أنّ أحكام النصّ لا علاقة لها بالظروف، وأنّه لا اجتهاد معها، وإن سُمح بالاجتهاد فيما لم تشمله من المسائل فذلك بالقياس عليها.

وعلاوة على ذلك يتقدّم الخطاب الأصوليّ خطوة أخرى في اتّجاه الإعلاء والقداسة، فيلحق نصّ الحديث بالنصّ القرآني من حيث المصدر الإلهي والسلطة التشريعيّة المطلقة.

ويستند هذا التصوّر إلى فلسفة معرفيّة محدّدة منطلقها أنّ الله أنزل الحقيقة في الكتاب وفي الحديث ومنّ على الإنسان بالعقل ليدركها فيهما، فالعقل بهذا الاعتبار خلق لمهمّة محدّدة ينبغي ألاّ يتجاوزها وإن فعل فسيختلّ النظام. وقد كان مركز الثقل في المشروع الأصوليّ، بل المعرفيّ الشامل الذي وضع أسسه الشافعي، هو عقل العقل بتحديد مجاله وآليّات عمله. وتعتبر الصورة التوليديّة المتميّزة الحضور في كتاباته، صورة البيت ووجوب نجاح العقل في إدراك التوجّه الصحيح إليه، مختزلة لأبرز المعالم في النظام الفكريّ السائر نحو السيادة والاستقرار. فأيّا كانت الظرفيّة أو الأوضاع التي يجد فيها الإنسان نفسه يظلّ التوجّه الوحيد الصائب هو تحديد الموقع بالنسبة إلى البيت، أي أيّا كان ما "نزل بالمسلم فعلى سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة في النصّ ". ويعزى النجاح الكبير الذي لقيه مشروع الشافعي إلى عاملين يتعلّق الأوّل بالمعنى في حدّ ذاته، إذ أنّه أدرك - في خضمّ الصراع الثقافيّ الدائر - نوعيّة الاختيارات المؤهّلة للانتصار والانتشار أكثر من غيرها، فصاغها في نظام فكريّ متماسك مثّل صورتها المكتملة والناضجة. ويتعلّق العامل الثاني بأساليب إبلاغ المعنى، أي بالخطاب، إذ جاء الخطاب الذي نهض بهذا المشروع مشكّلا بطريقة محكمة جعلته يوهم بأنّه خطاب الحقيقة الواحد. وظهر إحكامها في صياغة جهاز اصطلاحي ومفهوميّ كرّس بداهات هي في الأصل موضوع نزاع بين مواقف فكريّة متباينة، كما ظهر في انتقاء وظيفيّ للمكوّنات النظريّة والإجرائيّة في الرصيد الأصوليّ الحاصل، وفي إعادة ترتيب الأولويّات الفكريّة، وفي مرونة انتقال الفواعل من البشري إلى الإلهيّ. وقد تعرّضنا في مختلف مراحل العمل السابقة إلى هذه الآليّات وغيرها ممّا شكّل بنية الخطاب وأسس نجاحه.

لقد كانت الواجهة التي اختفى وراءها هذا الخطاب وكلّ النظام الفكريّ الذي يعبّر عنه، والتي كانت تُمدّهما بأسباب القوّة والفعّاليّة في الانتشار والتأثير، هي واجهة النصّ وتمثيليّته[1]. وتتعدّد الاصطلاحات المستمدّة منها لتأكيد، هذه التمثيليّة، بدءاً "بأهل العلم " مع مفهوم محدّد للعلم وهو الاشتغال بما أنزل الله -حسب الشافعيّ

- إلى "الحاملين عن النبيّ ما نطق لهم به عن ربّـه" -حسب يحيى بن معين - إلى "أهل السنّة"، إلى "أهل الحديث" إلى غير ذلك من الاصطلاحات... ومعلوم أنّ موقع تمثيليّة النصّ - في ثقافة مجتمع كتابيّ - هو أخطر المواقع وأكثرها نجاعة، لأنّ الأطراف التي توهم بأنّها صاحبة ذلك الموقع يسهل عليها دفع سائر الأطراف المخالفة إلى المواقع الأخرى التي تضعها عمدا في تقابل معه. ونجد على رأس هذه المواقع "العقليّ" و"البشريّ" و"الأرضيّ".

إنّ ما لا يعلنه "الخطاب النصّيّ" هو أنّه ليس نصيًا بقدر ما هو تمثّل عقليّ تاريخيّ للنصّ، بدرجة معيّنة من مفهوم التمثّل العقليّ. وما لا يعلنه أيضا أنّ تقابله مع غيره ليس تقابل الإيمان مع الكفر، أو تقابل التسليم مع المجادلة والإلحاد، بل هو تقابل الرأي مع الرأي. لقد رأينا في أكثر من مناسبة كيف كان المحدّثون والمفسّرون سريعي الانزلاق إلى تكفير المخالف والحكم عليه بالزندقة والكفر، فآليّة التكفير ناتجة عن احتلال موقع التمثيل للمقدّس، بينما رأينا في أكثر من مناسبة أيضا أنّ علماء الكلام الأوائل كانوا يضعون اختلافهم مع غيرهم في حدود المجادلة بين رأي ورأي. فلم يكفّروا مخالفيهم من أصحاب الحديث وغيرهم. لذلك يعتبر اصطلاح "المنهج النصيّ" أو "النظام النصيّ"، أو "النظام البيانيّ" من مخاتلة الخطاب وإيهامه بحقيقة هو ينتجها.

ولا يمكن اليوم أن نواصل استعمال الجهاز الاصطلاحيّ والمفهوميّ الذي ينتمي إليه هذا المصطلح وما يجري مجراه، لأنّ استعماله يعني تكريس معان تكلّست فيها أصداء صراع ثقافيّ جدّ في فترة التأسيس، فظهرت في صيغة البداهة القائمة على التوافق بين الأسماء ومسمّياتها، أو بين الكلمات والأشياء.

ومع ذلك نجد اليوم من الدارسين المختصّين من ينخرط في هذا الصراع موظّفا ذات الآليّات ومتحركا في نفس الآفاق الفكريّة، عندما يسمّي الخطاب السائد والنظام المعرفيّ الذي يصدر عنه بالنظام البيانيّ، أي النظام النصّيّ. ونقصد محمّد عابد الجابري في مشروعه الابستمولوجي الهادف إلى إبراز الأنظمة الفكريّة التي مثّلت بنية العقل العربيّ. ويشرح الجابريّ ما تعنيه تسمية النظام البياني، فإذا به يعيد إنتاج المفاهيم التي أشاعها الخطاب السائد عن نفسه، سواء من حيث المرجعيّة النصيّة أو من حيث محدوديّة دور العقل إزاءها. يقول مثلاً: إنّ العقل في هذا النظام لا وظيفة له إلاّ

الدفاع عن الشرع أو شرحه[٢]، وإنّه في جميع الأحوال في خدمة الكتاب والسنّة وليس بديلا عنهما.[٣] وقد اعتبر رسالة الشافعيّ بمثابة الأساس والهيكل العامّ للعلم المنهجيّ، علم أصول الفقه. فهذا العلم في نظره ذو مهمّة معرفيّة لا نظير لها في الفكر الإسلامي القديم وهي التشريع للعقل، ليس العقل الفقهيّ وحده بل العقل العربيّ ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثقافة العربيّة[٤]. ثمّ قام بتحليل إبستمولوجي للقواعد الفكريّة التي أسّسها الشافعيّ، فأوضح أنّ النظام المعرفيّ الذي تشكّله هذه القواعد يحتلّ فيه القرآن أولى المراتب باعتباره البيان الأوّل للناس، أي الأصل الأوّل الذي ليس له ما قبله. ثمّ تأتي بعده السنّة، ثمّ الإجماع ثمّ القياس. وتكوّن هذه الأصول الأربعة فيما بينها بنية تراتيبيّة بالطريقة التالية: القرآن أصل الأصول والسنة مكمّلة له وهي تؤسّس الإجماع، والإجماع يؤسّس القياس[٥]. ويبيّن الجابري على هذا الأساس الخصوصيّة التي تميّز العقل البيانيّ من حيث سلطة الأصل عليه، وذلك في ثلاثة مظاهر. أوّلها أنّ عمليّة التفكير في هذا العقل محكومة دوما "بأصل"، وبعبارة أخرى أنّ العقل البيانيّ فاعليّة ذهنيّة لا تستطيع، ولا تقبل، ممارسة أيّ نشاط إلاّ انطلاقا من أصل معطى (= نصّ) أو مستفاد من أصل معطى (ما ثبت بالإجماع أو القياس ...) ثاني هذه المظاهر أنّ سلطة الأصل على العقل البيانيّ لا تقتصر على المنطلق، أي على تأسيس المعرفة البيانيّة (الأصول الأربعة خاصّة) بل إنّها تؤسّس عمليّة إنتاج المعرفة ذاتها باعتبار أنّ التفكير البيانيّ يقوم أساسا على قياس فرع على أصل، فهو سلسلة من عمليّات ردّ الفروع والمستجدّات إلى أصول متعدّدة من قبل. ثالث المظاهر يتعلّق بالقواعد الأصوليّة التي يضعها البيانيّون، كلّ في ميدانه، لتأسيس مذاهبهم[٦].

ونحتفظ من هذا النظام بالفرضيّة التالية: إنّ المعرفة - باعتبارها نشاطًا بشريًا - ليست إلاّ سعيا ذا مسار وهدف محدّدين بإدراك النصّ ذي المصدر الإلهي، وبحسن استثماره. ولكنّ هذه الفرضيّة لم تقدّم - في الخطاب السائد - على أنّها كذلك، بل قُدّمت على أنّها حقيقة وعلى أنّ القائمين بها هم وحدهم أصحاب الحقّ. أمّا فيما يتعلّق بآليّة الإنتاج المعرفي في هذا النظام فينبغي التأكيد على أنّ التصريح بتبعيّة العقل للنصّ وبضرورة عقل العقل للحفاظ على "أمن" النصّ وتعاليه، ليس إلاّ

حرصا على توفير شروط النجاح الكافية لانتشار الخطاب السائد بكلّ خصوصيّاته التي رأيناها. ذلك أنّه إذا ما وقع تكبيل الفعل المعرفي لعقل الإنسان برسم حدود لمجالات ليس له الحق في ارتيادها، فسيتحوّل كليًا إلى تبرير المسلّمات المتّصلة بهذه المجالات المتعالية، من ناحية، ويصبح - من ناحية ثانية - مهيأً لقبول سلطة "المقدّس " وكلّ المفاهيم الدائرة في فلكه، من قبيل المفارق و العجيب ومثاليّة الظرف التاريخيّ الذي تجلّى فيه المقدّس.

وعند هذا الحدّ يكون نظام فكريّ من هذا القبيل وخطاب قائم على جهاز اصطلاحيّ ومفهوميّ مماثل، مؤهّلين للنجاح والانتشار " الكمّيّ " في مجتمع أغلبيّته محدودة الثقافة مائلة بحكم عقليّتها إلى معرفة تلقائيّة تخييليّة يقلّ فيها حظ الفكر النقديّ، وقد رأينا الدور الخطير الذي مثّلته العامّة في معركة التأسيس الثقافيّ في المجتمع، خاصّة منذ أواخر القرن الثاني للهجرة. وفي ظلّ هذه المعطيات نجح العلماء "المترجمون عن الله"، والناطقون "بلسان النبيّ"، والمدافعون عن رأس المال الرمزي(٧)، في السيطرة على ضمائر العامّة وتجييشها لدعم اختياراتهم.

وقد رأينا في مراحل العمل السابقة كيف سعى هذا الصنف من العلماء وعلى رأسهم من سمّوا أنفسهم بأصحاب الحديث، إلى خلق كيان ثقافيّ واجتماعيّ وسياسيّ له مميّزاته المعنويّة والماديّة، وله خطابه الموسوم بتحديد جليّ لخطوط الفصل بين ضمير الـ "نحن" بما يندرج ضمنه، وبمن ينتمي إليه وبين ضمير "الهم" الذي يشمل المختلفين عن المجموعة المرضيّ عنها. وكلّما كان الخطاب معبّرا عن "نحن" معيّنة كان معبّرا أيضا عن إيديولوجيا معيّنة(٨)، لكنّه لا يعلن ذلك في إقرار بنسبيّة "الحقيقة" التي ينهض بها، بل يدّعي أنّه خطاب الحقيقة العامّة. وقد رأينا في حالات كثيرة من الجدل الذي كان يحدث بين أصحاب الحديث والمتكلّمين كيف يُحوّل موطن الاختلاف عمداً من رأي عالم يقابل رأي نظيره إلى رأي عالم يقابل "الخبر" أو "ما ثبت بالإجماع" أو" ما أنزل الله ". وتختفي المواقف والآراء البشريّة التي ساهمت في تحديدها عوامل تاريخيّة عدّة وراء هذا الجهاز الاصطلاحيّ المقدّس.

ومن أكثر الظواهر دلالة على فاعليّة مفهوم "المجموعة " ودوره الكبير في توجيه دفّة الصراع الدائر فيما سُمّي بالمحنة، أنّ في انهيار الفرد من المتحنين واستجابته،

مساسا "بشرف المجموعة"، وأنّ صموده وانتصاره، نصر للمجموعة أيضا. فوعي الممتحن الواحد بضرورة ثباته في المحنة لا يصدر عن مجرّد تشبّث بمقولات عقديّة يؤمن بصحتّها، بل يصدر - وربّما بدرجة أهمّ - عن شعور بانتماء إلى "مجموعة منظّمة" يملي عليه الدفاع عنها وعن كيانها صموداً عجيبا أحيانًا. فقد قال عفّان بن مسلم الصفار - أوّل من امتحن - ليحيى بن معين لما سأله عمّا فعل مع إسحاق بن ابراهيم لمّا امتحنه، وذلك بحضور أحمد بن حنبل ومجموعة من المحدّثين: يا أبا زكريّا لم أسوّد وجهك ولا وجوه أصحابك. ويعلّق الراوي: يعنى أنّه لم يجب في المحنة(٩).

ويأتي الدور السياسيّ لهذه المجموعة المنظّمة من العلماء كاشفا عن مدى الارتباط الوظيفيّ بينها وبين السلطة السياسيّة القائمة، سلطة الخلافة، وذلك على أساس من الاتّفاق الضمنيّ بينهما حول تصوّر لانتظام المجتمع وخضوعه لسيادة معيّنة. وكما وقعت عمليّة المسرحة الاجتماعيّة لحضور المحدّثين، وقعت عمليّة المسرحة السياسيّة لحضورهم(١٠). وأبرز مظاهرها العناية الكبيرة التي يوليها الخلفاء لإقامة مجالس الحديث في القصور أوّلا، إذ كانت هذه المجالس تتّخذ طابعا تنظيميّا رسميّا باعتبارها الشهادة القاطعة على صحّة إسلامهم وشرعيّة خلافتهم، ثمّ إقامتها في المساجد وفي الساحات العامّة. ومن مظاهرها كذلك قدوم المحدّثين الوعّاظ إلى البلاط و"نجاحهم" في التأثير في الخلفاء ببليغ مواعظهم(١١). ومنها إهداء مجاميع الحديث الأولى إلى الخلفاء حيث كان البعض منهم يأمر المحدّث بأن يصنّف في الغرض، حتّى يستفاد من مصنّفه في مجالات يحدّدها. ومن المظاهر أيضا حضور المحدّثين في محاكمة العلماء المخالفين للاختيارات الثقافيّة الرسميّة مع الإفتاء بشرعيّة عقابهم لأنّهم مُحدثون وزنادقة وكفّار.

وتستفيد السلطة السياسيّة من كلّ هذه المظاهر التي تساعدها على أن ترسّخ في الأذهان أنّها راعية خطاب الحق، لتبرز أنّ وظيفتها السامية هذه تعلو على سائر وظائفها وتحجبها، ويعضدها في ترسيخ هذا المعنى علماء الدين الذين ثبتت لهم مسلّمة الترجمة عن الإرادة الإلهيّة وثبتت لخطابهم مسلّمة التماهي مع الحقيقة. وقد كشف الكثير من العلماء الأفذاذ عن قانون اللعبة في التقارب بين هذا الصنف من العلماء وأصحاب السلطة، كما رأينا ذلك سابقا، ونكتفي في هذا السياق بإيراد قول

للعتابيّ العالم الشاعر الذي كانت له علاقة متوتّرة مع الساسة في عصره، وقوله موجّه إلى أبي يوسف العالم قاضي الرشيد: أمّا بعد فخف الله الذي أنعم عليك بتلاوة كتابه، واحذر أن يكون لسانك عُدّة للفتنة، وعلمك رداءً للمعتدين، فإنّ أيمّة الجور إنّما يكيدون الصالحين باستصحاب أهل العلم[١٢].

فأهل العلم في هذه المقولة هم الذين يغطّون نقائص الأيمّة الجورة ويناصرونهم ضدّ أعدائهم، ممّا يدخل تحويرا خطيرا على طبيعة العلاقة بين الأطراف الثلاثة: أيمّة الجور - الصالحين - أهل العلم. فعوض أن يتحالف أهل العلم مع الصالحين لتغيير المنكر -كما يقضي ذلك العلم ووظيفة العالم- تحالفوا مع أيمّة الجور، وأعادوا تبعا لذلك توزيع العلاقات بين الدوال والمدلولات مشكّلين خطابا وظيفيًا يجرّد الصالحين من صلاحهم فيصبحون "مارقين" و"زنادقة" و"أعداء الإسلام"، ويجرّد أيمّة الجور من جورهم فيصبحون "خلفاء الله" و"القائمين بأمرالإسلام". إنّ سلطة العلم في أيدي هذا الصنف من العلماء هي سلطة تسمية الأشياء وإشاعة تلك التسمية، أي هي سلطة تحديد الوعي بتلك الأشياء وطريقة تمثّلها لدى المتقبّلين[١٣]. ومن هنا كانت خطورة الدور الذي يمثّلونه في مستوى الاستقرار الثقافيّ والسياسيّ المطلوب.

إنّ الاختيارات السائدة تدين في أهمّ جوانبها لدعم مؤسّسة دينيّة أعطت لنفسها حقّ التمثيل الشرعيّ الوحيد[١٤] للإسلام الصحيح، وليست حراسة المسلّمات التي ينهض بها الخطاب الارثدوكسي في هذا الحقل المعرفي أوذاك، إلاّ حراسة للأسس الفكريّة التي تقوم عليها هذه المؤسّسة، ويقوم عليها من ورائها التوازن الحاصل في المجتمع لصالح قوى معيّنة.

ولسنا نعني هنا ما أنشأته هذه المؤسّسة من معان وما سارت فيه من اختيارات فقط، بل نعني أيضا - وربّما بدرجة أهمّ - ما أقصته أو همّشته أو شوّهته من الإمكانات الفكريّة الطريفة والجديّة والحريّة بالاستقصاء والتتبّع حتّى تُرمَّم وتظهر في الصورة التي طالما حُجبت - وبنسب متفاوتة - في الشائع من الكتابات قديما وحديثا.

ويكفي في هذا الصدد أن نذكّر بأنّ الاختلاف الذي كان يهزّ البنية الفكريّة للمجتمع الإسلامي زمن التأسيس كان من الخطورة بمكان، ممّا حوّل مهمّة الفكر الارثدوكسي من مجرّد اقتراح حلول معيّنة ورعايتها إلى عمليّة المحاربة المستمرّة

للحلول المغايرة التي جعل من أهدافه القضاء عليها. وإذاك لا يمكن أن نحدّد خصوصيّاته بالنظر إلى ما يثبته فحسب، بل بالنظر أيضا إلى ما ينفيه ويتأسس على أنقاضه. الأمر الذي يثبت أنّ مؤشّرات الاختلاف في الوحدات المعنويّة المهمّشة التي رأيناها سابقا تقود إلى وجود نظام فكريّ مختلف عن النظام السائد سواء في نوعيّة المعاني أو في آليّة إنتاجها.

ونريد أن نقف على تواصل السكوت عن هذه الوحدات اليوم من خلال العودة إلى مشروع الجابري، فبالإضافة إلى ما كشفنا عنه من أبعاد قراءته في تأسيسها لمصطلح "البيان" ومفهومه، سنبيّن محدوديّة هذه القراءة من حيث تركيزها على الرصيد الحاصل والسائد من تراث الفكر الإسلامي خاصّة في فترة التأسيس وعدم اعتنائها بكشف الحجب عن رصيد آخر أقصيَ وهُمّشَ، لكن لاغنى عن استحضاره عند محاولة رسم البنية العامّة للعقل العربي. أي إنّ قراءة الجابري تكاد لا تتجاوز حدود المجالات التي خاض فيها الفكر الأرثدوسكي والتي مثّلت المقوّمات النظريّة للمؤسّسة الدينيّة السائرة في طريق الاكتمال. وعلى هذا الأساس تنشأ إشكاليّة تتمثّل في مدى مشروعيّة المماهاة بين الفكر الكلاميّ في بداياته وفي خصوصيّاته التي رأيناها، والفكر الفقهيّ في خصوصيّاته التي رأيناها أيضا. ومن ثمّة كيف يمكن تجاهل مرحلة أساسيّة من تاريخ الفكر الكلاميّ، وهي المرحلة التي تبيّن طرافته وتميّزه من حيث حرصه على عقلنة المعرفة دون إخضاعها لإكراهات خارجيّة؟ ألا يمثّل هذا الفكر انتظاما لمواقع الاختلاف التي حاربها النظام البياني؟ أي ألا يكون - منظوراً إليه من هذه الزاوية - نظاما فكريّا منافسا؟

لقد قام الجابري بعمليّة انتقاء للمواد المعرفيّة التي اعتمدها في تأسيس قراءته للأنظمة الفكريّة المكوّنة للعقل العربي. وقد ظهر انتقاؤه -فيما يهمّ علم الكلام - في تركيزه على الحدث الأشعريّ، أي اقتصر على ما عقب الأزمة القاسية التي شهدها هذا العلم بعد استعادة المؤسّسة السياسيّة والدينيّة الأرثدوكسية مواقع السلطة مع المتوكّل. فاكتسب مع الأشعريّ عناصر معرفيّة جديدة استمدّها من الفكر الفقهي، وفقد معه أيضا بعض عناصره الجريئة، تلك العناصر التي ما فتئت تجلب له العداء، وتضعه في مواقع حرجة.

معلوم أنّ الأشعريّ هو الذي قام بالمصالحة بين الفكر الارثدوكسي وعلم الكلام، أو بالأحرى، هو الذي أخضع علم الكلام لمنطلقات العقل الفقهيّ. ومن هذه الناحية يمكن -بل يجب- أن نؤلّف بين عمل الشافعي في الفقه وعمل الأشعري في علم الكلام. أمّا قبل الأشعريّ ونقصد بالأساس علماء الكلام الذين حلّلنا خطابهم المعرفيّ مثل أبي حنيفة وعمرو بن عبيد والمريسيّ والنظّام والعتابيّ، ورأينا مظاهر تصادمهم مع المحدّثين، فالأمر يختلف. ولا يمكن أن نتجاهل الفوارق الهامّة بين الطرفين كما فعل الجابري. فهو يعتبر أنّ علم الكلام لم يتأسّس حقيقة إلاّ مع الأشعري، لأنّه قبل ذلك، وفي الوقت الذي كان فيه الشافعيّ يضع الأسس في علم أصول الفقه، كان هو يصارع الهجمات الخارجيّة المانويّة خاصّة، فلم يكتب له التأسّس إلاّ بعد تصفية الزنادقة[١٥].

إنّ عدم الاعتراف لعلم الكلام منذ القرن الثاني للهجرة إلى ما قبل الأشعريّ، بأيّة قيمة إلاّ في مستوى ردّه على الهجمات الفكريّة التي تستهدف الدائرة الإسلاميّة من الخارج، هو التصوّر الارثدوكسي الذي تشكّل في إطار المهاجمة العنيفة التي لقيها علماء الكلام الأوائل والرفض المتواصل الذي لقيه خطابهم. وقد أثبتنا في القسم الثالث من هذا العمل، والمتعلّق بعلم الكلام، أنّ هذا العلم في نشأته كان مشدودا بقوّة إلى الإشكاليات الفكريّة والفلسفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة التي يثيرها النصّ والواقع الإسلاميّان، وأنّه في تأسّسه المبكّر كان يردّ ردّاً جريئا قويّا على المحدثّين والفقهاء فيما يزعمون. ولا يمكن أن نفهم آليّات المحنة والمحنة المضادّة في العلاقة بين المثقفين والسلطة السياسيّة إلاّ بعد الوقوف على الخصوصيّات التي تميّز كلاّ من المجالين سواء في مستوى الآليّات الفكريّة أو في مستوى نتائجها.

وقد تعرضنا فيما سبق إلى هذه الخصوصيّات، لكن نريد الآن أن نقف بشكل خاصّ عند الخلفيّة الفلسفيّة للخطاب الكلامي لأنها تبيّن بوضوح مدى التباعد بينه وبين الخطاب الفقهيّ من حيث الدور المعرفيّ الموكول لكليهما. وتتمثّل هذه الخلفيّة في مسألة العدل الإلهيّ ومن ورائها تصوّر دور الله في المنظومة الكونيّة. وذلك باستعمال جهاز لغوي متميّز ذي مفاهيم متميّزة أيضا. إنّه جهاز مبنيّ على مبدإ خضوع كلّ المكوّنات وكلّ الفواعل لنظام أنشأه العقل ولا يقبل له خرقًا، فحتّى الحقيقة المطلقة لا يشذّ تصوّرها عن هذا النظام. من هذه الجهاز:"الله لا يستطيع" "الله لا يقدر"، "واجب

على الله أن يفعل كذا"، و"يجوز له أن يفعل كذا"، أو "لا يجوز"، ونقدّم هذه العبارات في البعض من سياقات استعمالها حتّى نتبيّن مدلولاتها: من علماء الكلام من يرى أنّ الله قادر على الظلم، لا على أن يظلم، وقادر على الجور لا على أن يجور[١٦]. ومنهم من يرى أنّ الله لا يجوز له أن تبدو له البدوات[١٧]. وفي مسألة "اللطف" عند الله يقول بعضهم: عند الله سبحانه لطف لو فعله بمن علم أنّه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك... وليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء... وإنما عليه أن يفعل بهم ماهو أصلح لهم في دينهم[١٨]. وفي مسألة فعل القبيح، يرى بعضهم أن الله غير قادر على فعل القبيح... وفي الآخرة، لا يقدر الله على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئا[١٩]. وقد أثارت هذه الاستعمالات وما يجري مجراها في الخطاب الكلاميّ ردود فعل حادّة من قبل الفقهاء ونسبوا أصحابها إلى التجرؤ على الله وإلى الكفر. ونقدّم على سبيل المثال ردّ فعل أحدهم وهو ابن حزم - رغم تأخّره نسبيًا- لأنّه إعادة إنتاج للمواقف الأرثدوكسيّة الأولى بوضوح أكثر. يقول ابن حزم: وهذا كلام تقشعرّ منه ذوائب المؤمن. ليت شعري من الموجب ذلك على الله تعالى والحاكم عليه بذلك والملزم له ما ذكر هؤلاء لزومه للباري تعالى ووجوبه عليه[٢٠]. وقد سبق له أن عقّب على كلّ رأي من الآراء التي أوردنا بعضها وتوسّع هو في ذكرها في فصل عنوانه "شنع المعتزلة"، بإحدى العبارات التالية: و"هذا تعجيز مجرّد لله تعالى"، و"هذا كفر مجرّد لاخفاء به"، و"هذا تكذيب لله تعالى"، و"هذا قول أهل الإلحاد"، و"هذا كفر مجرّد وخلاف جميع أهل الإسلام قديما وحديثا"[٢١].

ومن التأويلات الممكنة لمثل هذا الكلام في نظره أنّ الله تعالى متعبّد للذي أوجب عليه ما أوجب محكوم عليه مدبّر. وإنّه للكفر الصراح[٢٢].

ولهذا الجهاز الاصطلاحي والمفهوميّ الذي يستند إلى موقف محدّد مواقف أخرى نظيرة تثير جميعها الخلفيّة الفلسفيّة الخطرة للخطاب الكلاميّ، منها إعراب أحد الخلفاء العبّاسيّين عن تخوّفه من مقولة القدر في علاقتها بمسألة العدل الإلهيّ. فهي في نظره مؤدّية إلى الإلحاد باعتبار أنّ جواز إخراج البعض من الأفعال عن قدر الله وإرادته، يفضي إلى جواز إخراج الكلّ. ومن هذه المواقف أيضا الاضطراب الكبير إزاء نظريّة كلاميّة ذات أثر قويّ في الواقع السياسي الاجتماعي، مثل نظريّة جهم بن

صفوان، حيث حُملت خلفيّتها الفلسفيّة على "الجبر الخالص" عند البعض، وعلى مطلق الحريّة الإنسانيّة والإلحاد عند البعض الآخر.

ويصل الخطاب الفقهيّ في نهاية الأمر إلى البتّ في مسألة العلاقة بين المشاغل الكلاميّة والخلفيّة الفلسفيّة الإلحاديّة - كما سمّاها - فيصوغ مقولات عامّة من قبيل لقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك وكثير منهم إلى الإلحاد. تشمّ روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلّمين. ومن قبيل: قد تنوّعت أحوال المتكلّمين وأفضى الكلام بأكثرهم إلى الشكوك وبعضهم إلى الإلحاد. ومن قبيل أيضا: لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة[٢٣].

لقد كان هذا التأويل "الفقهيّ" للخطاب الكلاميّ عاملا من عوامل استحكام العداء بينه وبين الشرائح الاجتماعية. فاستغلّ أصحاب السلطة هذا العداء للقضاء على بؤر التوتّر الفكريّ والسياسيّ من جهة، وللتصالح المستمرّ مع العامّة بظهورهم في مظهر المدافع عن الحقيقة المنزّلة من جهة أخرى. ولذلك عندما تصالحت تجربة سياسيّة فريدة مع الخطاب الكلامي - بخلفيّته الفلسفيّة هذه- وجدت نفسها في عداء مع ثلاثة أطراف، أولّها ممثّلو السلطة السياسيّة السابقة لها، ثانيها ممثّلو المؤسّسة الدينيّة الأرثدوكسيّة، ثالثها العامّة المهيّأة موضوعيًا للتمرّد بحكم رداءة أوضاعها.

بناء على كلّ هذه المعطيات يمكن اعتبار الخطاب الكلاميّ - في مميّزاته التي عرضناها - شكلا من أشكال العقلانيّة حقّقه الفكر العربي الإسلامي في مرحلة التأسيس. كما يمكن اعتبار تجربة المأمون تجربة تنويريّة عقلانيّة أيضا بمفهوم للعقلانيّة يسمح به أفق الفكر الإنساني السائد عصرئذ. لكنّ الطرفين معًا جوبها بردود فعل متفاوتة الحدّة. وكانت أعمقها أثرا الردود التالية المتمثّلة في: الحدث الشافعي، والحدث الحنبلي، والحدث الأشعريّ. فمع الشافعيّ نجح الخطاب السلطويّ في التماهي مع الخطاب الإلهيّ وبنى حوله أسواراً من الصعب اختراقها، ومع ابن حنبل نجح هذا الخطاب في السيطرة على عقليّة العامّة والاستئثار بها. ومع الأشعريّ، نجح في استعارة بعض أسباب قوّة الخطاب المنافس - أي الخطاب الكلاميّ - ليواصل مسيرة احتلال المواقع في البعدين الزمنيّ والجغرافيّ.

ومن الهامّ أن ننبّه هنا إلى أنّ العقلانيّة التي نعني في الخطاب الكلاميّ لا علاقة لها بالتقابل الثنائي "عقل ونصّ"، بل هي مرتبطة بجملة الشروط الثقافيّة والتاريخيّة

التي تجعل من الموقف المعرفي إنسانيًا، أي يراهن على تحقّق إنسانيّة الإنسان التي ينهض بها توق إلى الحقائق، وحرص على الاستفادة منها لتحسين ظروفه، تبعا لخصوصيّة كلّ عصر.

وفي رأينا عندما يشيد الباحثون عن معالم العقلانيّة في التراث اليوم، بالعقل وأولويّته على النصّ، عند المعتزلة وأوائل المتكلّمين عامّة، هم في الحقيقة يواصلون- بطريقة أخرى - الإدانة التي وُجهت إلى هؤلاء منذ القديم. فأيّ نجاح اجتماعيّ يُنتظر لخطاب يُشاع عنه أنّه يفضّل "العقل" على "النصّ" و"البشريّ" على "الإلهيّ"، في مجتمع كتابيّ؟ وفي المقابل، أيّ فشل يُنتظر لخطاب يشيع عن نفسه أنّه نصيّ وإلهيّ؟ إنّ هذا الطرح للمسألة بهذه المفاهيم والاصطلاحات، لا يساعد اليوم على تبيّن مظاهر الفرادة والتميّز اللذين يخصّان موقفا معرفيًا دون آخر، فكلّ الخطابات في القديم - نقصد تلك التي درسناها - نصيّة بقدر ما هي عقليّة، بمعنى أنّها قراءات بشريّة للنصّ على ضوء منطلقات معرفيّة مختلفة. مختلفة من حيث مفهوم " الفعل المعرفيّ " ووظيفته الاجتماعيّة. فطرف ينتج معرفة تضمن تنظيما محدّدًا للمجتمع بطريقة تخدم مصالح قوى دون أخرى، وطرف آخر ينتج معرفة تضمن خير المجتمع ومصلحته، فيجد نفسه في تصادم مع تلك القوى الاجتماعيّة والسياسيّة التي استفادت من تكريس نظام معيّن. وهذا ماكان من التصادم بين علماء الكلام الأوائل والمؤسّسة السياسيّة والدينيّة. وهنا يصبح الاختلاف بين الطرفين مركزا في مفهوم العقل ووظيفته. فمن ناحية أولى العقل السياسيّ[٢٤] الذي ينتج معرفة تكرّس- عن قصد او غير قصد - علاقات هيمنة في المجتمع، باعتبار أنّ هذه المعرفة ليست تصورًا معينًا للعالم بقدر ما هي تصوّر معيّن للانتظام في العالم[٢٥]. ومن ناحية ثانية العقل المعرفيّ الذي يتشبّث بالحقيقة المقنعة وإن وجد نفسه في موقع المعاداة للسائد. وتكمن فعاليّة العقل السياسيّ - في مجتمع كتابيّ - في إخفاء طابعه "السياسيّ" وتقديم نفسه العقل المجرّد المحتكر للحقيقة المطلقة، فيحقّق لدى معتنقيه ضربا من الوثوقيّة يُؤدّي إلى رفض الاختلاف، وإلى التشبّث بتلك الحقيقة إلى حدّ الاستماتة في الدفاع عنها.

وعلى هذا الأساس نرى من الحريّ أن نشير إلى أنّ الدواعي التي تحرك هذا المحدّث أو ذاك للصّمود في الدفاع عن ثوابته الفكريّة ليست بالضرورة دواعي مصلحيّة مباشرة

ومقصودة، بل هي دواع احتجب فيها الأصل السياسي للإيديولوجيا المحركة وبقي فيها مُعْلَنًا طابعها المجرّد المتماهي مع الحقيقة[٢٦]. كما تجدر الإشارة إلى أنّ دواعي انتشار الأفكار في صفوف العامّة ليست قائمة على مدى معقوليّتها وخدمتها لمصلحتها التاريخيّة، بقدر ما هي قائمة على مدى الاعتقاد في تمثيلها للمقدّس. ولا أدلّ على ذلك من المفارقة التي حدثت تاريخيًا - في خضمّ الصراع الثقافيّ في عصر التأسيس - في موقف العامّة. فقد انحازت إلى صف الفقهاء والمحدّثين وشاركتهم مناهضتهم لعلماء الكلام، أولئك الذين دفع الكثير منهم حياته ثمنا لوقوفه ضدّ جور الساسة المسلّط عليها. وفي المقابل، لم يفعل المحدّثون في هذا الصراع إلاّ أن سعوا إلى حماية الشروط الثقافيّة لاستمرار علاقات الهيمنة التي تحكم تركيبة المجتمع التقليدي سواء في مستواها الماديّ من حيث الإنتاج الاقتصادي، أو في مستواها المعنوي من حيث الإنتاج الفكري للحقائق وإعادة إنتاجها[٢٧].

لذلك لا يمكن أن نطمئنّ كثيرا إلى اعتبار الأزمات التي تعرّض لها المثقفون في عصر التأسيس ذات طبيعة واحدة جوهرها الصراع حول السلطة بين المثقّف والسائس. فمحنة المتكلّمين مثل غيلان الدمشقيّ وجهم بن صفوان وعمروبن عبيد وأبي حنيفة وبشر المريسيّ[٢٨]، ليست هي محنة أحمد بن حنبل والبويطيّ صاحب الشافعي وسائر أصحاب الحديث. فالأوائل امتُحنوا لأنهم هدّدوا الاختيارات الأرثدوكسيّة، والثواني امتحنوا لأنّهم يدافعون عن الاختيارات الأرثدوكسيّة. وبين هؤلاء وأولئك من الاختلاف في الموقف والموقع السياسيّين ما بينهم من الاختلاف في الرؤية والنظام الفكريّين[٢٩].

إنّ نزعة التعميم داخل الفضاء الثقافي، أو الفضاء السياسيّ، توقع في ضرب من الضبابيّة إزاء أحداث أو ظواهر إشكاليّة يقتضي النظر إليها مراعاة الخصوصيّات المميّزة لهذه المجموعة من الفواعل التاريخيّين أو تلك[٣٠]. من ذلك أنّ التعميم الذي سقط فيه محمّد عابد الجابري بوضعه في نفس الخانة مشاغل معرفيّة متباينة كعلم الفقه وعلم الكلام في بدايته، أفضى به إلى عدم تبيّن حقيقة الاختلاف المتعدّد الأوجه الذي اختزلته الأزمة الثقافيّة والسياسيّة التي عرفت بمحنة "خلق القرآن". فهو عندما يصرّح بأنّها غامضة الدوافع[٣١]، وأنّ المعتزلة في هذه الأزمة ارتكبوا خطأ قاتلا بربط مصيرهم بالدولة وسياستها وانسياقهم معها في حملتها... من أجل حمل الناس،

بالقوّة والعنف، على القول بـ "خلق القرآن"، فهو في الحقيقة يعترف بقصور تصوّره عن فهم حدث ثقافيّ سياسيّ اجتماعيّ من أبرز ما شهده عصر التأسيس من أحداث، أوّلا. ويكشف ثانيا عن نزعته التبسيطيّة التي تفرغ المواقف الفكريّة من أسباب قوّتها التاريخيّة. وهو ما عبّر عنه لومه للمعتزلة على مشاركتهم في المحنة. كأنّما الأزمة كلّها حدثت بقرار مفاجئ وأحاديّ كان بالإمكان عدم اتّخاذه وعدم المشاركة فيه. والحال أنّها - كما رأينا - مرحلة محتملة في سيرورة بدأت منذ النشأة الإشكالية لعلم الكلام وعلى الخصوص مقولة خلق القرآن، واتّخذت منعرجا حاسما في صراع جدّ بين تكتّلات سياسيّة - في الربع الأوّل من القرن الثالث للهجرة- خدم إلى حدّ بعيد النظام الفكريّ الذي تحاربه المؤسّسة الدينيّة الأرثدوكسيّة.

وباعتبار كلّ ما تقدّم يمكن أن نرجّح أنّ الفكر الإسلاميّ زمن التأسيس شهد نظامين فكريّين مختلفين يتجادلان في مجال معرفيّ واحد طرفاه العقل والنصّ وهدفه كيفيّة تنظيم المجتمع. استند النظام الأوّل منهما - وهو الذي نجح في تكريس مصطلح "النصيّ" - إلى مقابلة وظيفيّة بين "النصّ" و "العقل" ليحدّد موقعه بالدفاع عن النصّ، أي عن المقدّس. ودفع بمنافسه إلى موقع العقل المعادي للنصّ، ليسلبه قدرته المعرفيّة على الإقناع، وليشلّ تحرّكه في اتّجاه الانتشار الاجتماعي. أمّا النظام الكلاميّ الذي وقف في مواجهة الأوّل مبيّنا العقل السياسيّ الذي يحرّكه، فقد استند إلى الفعل المعرفيّ باعتباره فتحا مستمراً لسبل الحقيقة، تلك السبل التي حرص النظام المسمّى بالنصّيّ على إغلاقها ما أمكن، لأنّ في فتحها خطرا متأتّيا من مساءلة البداهات التي قام عليها.

وبقدر ما كان مفهوم النصّ مرنا متلائما مع الحقيقة النسبيّة في النظام الكلاميّ الممثّل للعقل المعرفيّ، كان ثابتا متعاليا ومهيمنا على كلّ مجالات المعرفة في النظام الذي سُمّي بالنصّيّ والممثّل للعقل السياسيّ. وتتحوّل المعادلة القائمة على السلطة المطلقة للنصّ إلى ركيزة اعتماد في أساليب الهيمنة التي ترومها أطراف سلطويّة أيّا كانت طبيعتها. وهنا يُفسح المجال للخطاب بكلّ تقنياته في التمويه والإيهام والحجب والإعلان الانتقائي، ليقوم بدوره في تنفيذ الهيمنة بنقلها من القوّة إلى الفعل. ولن تكون هذه الهيمنة إلاّ بالتحصّن بحصن الحقيقة، ليس في بعدها المعرفي، بل في بعدها

السياسيّ باعتبارها حقيقة طرف معيّن في موقع معيّن[٣٢] من ميزان القوى المتصارعة أي هي "الحقيقة – السلاح"[٣٣] في حرب مستمرّة.

إنّ ما شهده الفكر الإسلامي في عصر التأسيس هو حرب على الاختلاف، " صامتة"[٣٤] يقودها الخطاب أحيانا في هدوئه الخادع، معلَنة أحيانا أخرى، تقودها المؤسّسة في رهانها على أحادية الوعي بالعالم والانتظام فيه، وهو ما يؤديه رهانها على أحادية المعنى. وكان الانتصار الذي حقّقته هذه المؤسّسة هو امتلاكها لمختبر صنع المعنى بكلّ وسائله وآليّاته وشروط عمله الآنيّة والزمنيّة. فلم يكن انتصارا ظرفيّا ومحدودا بل كان انتصاراً تاريخيّاً تواصل عهوداً، وكرّس بشكل ناجز ونهائيّ ما كان في الأصل فرضيّات العقل العربي الأرثدوكسيّ أي العقل السياسيّ. أمّا العقل الكلاميّ في أولى مراحله أو العقل المعرفيّ المتشبّث باستقلالية الفعل المعرفيّ عن الإكراهات الخارجيّة، فقد ظلّ محجوبًا تمنعه من حقّه في الوجود ستائر عديدة أسدلت عليه، بتعمّد بدءاً، ثمّ بمفعول البداهة بعد ذلك.

الهوامش:

١ ـ انظر في هذا الصدد M. Arkoun, Lectures du Coran: De l'ijtihad à la critique de la raison islamique. pp 128-130.

٢ ـ بنية العقل العربي ، ص ٧٢.

٣ ـ تكوين العقل العربي ، ص ٧٢ .

٤ ـ تكوين العقل العربي ، ص ١٠٠

٥ ـ بنية العقل العربي ، ص ١١١ .

٦ ـ المرجع السابق ، ص ١١٣.

٧ ـ P. Bourdieu, Le sens pratique, pp 191-207 .

٨ ـ Régis Debray, Critique de la raison politique, p 206.

٩ ـ البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج١٢ ، ص ٢٧١، وانظر في المصدر نفسه ، ج٤ ، ص ٤١٩.

١٠ ـ G. Balandier, Le pouvoir sur scènes, pp 13-39.

١١ ـ علي الوردي ، وعّاظ السلاطين ، ص ص ٣٨- ٤٠ ، ونختلف مع الكاتب في تفسيره تأثر الخليفة بالمواعظ ثمّ إتيانه بعد ذلك أفعالا منافية لها ، بازدواج الشخصيّة . لأنّ الأمر لا يتعلّق بتناقض نفسيّ غير واع ، بقدر ما يتعلّق بتناقض مقصود يكون فيه حسن التقبّل للموعظة ركنا من أركان المسرحة الدينيّة للسلطة القائمة .

١٢ ـ ابن المعتزّ ، طبقات الشعراء ، ص ٢٦٢.

١٣ ـ M. Arkoun, Lectures du Coran, De l'jtihad à la critique de la raison islamique, pp 144-147.

١٤ ـ Choses dites, espace social et pouvoir symbolique, pp 156 - 166; P. Bourdieu, Raisons pratiques, pp 116-117, 121-123; R.Aron, préface de Max Weber, Le Savant et le Politique, p24.

١٥ ـ تكوين العقل العربي ، ص ص ١٠١-١٠٢ ، ١٤٨- ,١٥١

١٦ ـ الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٢٠٠ . والرأي لعبّاد بن سليمان .

١٧ ـ المصدر السابق ، ص ,٢٠٦ والرأي لكلّ المعتزلة .

١٨ ـ المصدر السابق ، ص ,٢٤٦ والرأي لبشر بن المعتمر .

١٩ ـ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص٥٤ ؛ ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ،ج٤ ، ص١٩٣ والرأي للنظّام .

٢٠ ـ ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٤ ، ص ,٢٠٠

٢١ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ص ١٩٢- ,١٩٨

٢٢ ـ المصدر السابق ، ج٤ ، ص ,٢٠٠

٢٣ ـ ابن الجوزيّ ، تلبيس ابليس ، ص ص ٧٥ ، ,٧٧

٢٤ ـ نستعمل هنا مصطلح Regis Debray, في كتابه Critique de la raison politique . وبعض المفاهيم الواردة في هذا الكتاب ، مع مراعاة الاختلاف في مستوى المواضيع المطروحة ، وفي مستوى زوايا النظر . ولسنا ننحو في توظيف هذا المصطلح منحى محمّد عابد الجابري في كتابه العقل السياسي العربي ، لأنّنا لا نتّفق معه في تصوّره العامّ لأنظمة الفكر العربي القديم ، ولمرجعيّاتها .

٢٥ ـ R. Debray, Critique de la raison politique, p255.

٢٦ ـ المرجع السابق ، ص ,٢٥٥

٢٧ ـ M. Foucault, L'ordre du discours, pp 43- 47 .

٢٨ ـ يساعد الاضطراب المسجّل في كتب الفرق فيما يتعلّق بتصنيف المفكّرين المخالفين للسائد ، على تبيّن انتظامهم ضمن توجّه فكريّ متقارب . فالمريسيّ مثلا هو من تلامذة أبي حنيفة ومن أصحابه عند الشهرستاني (الملل والنحل ج١ ، ص٢٠٧) وهو من الجهميّة أتباع جهم بن صفوان عند ابن الجوزيّ (تلبيس إبليس ، ص٢١) .

٢٩ ـ Raymont Aron, Préface de : Max Weber, Le Savant et le Politique, pp 22-24 .

٣٠ ـ انظر في هذا الصدد : A. Touraine, Production de la société, pp 67 - 72 .

٣١ ـ تكوين العقل العربي ، ص ١٥١ . نشير هنا إلى أنّنا نعتني بالموقف الأوّل الذي أبداه الجابري من أزمة خلق القرآن ، في سياق مشروعه الأبستمولوجي العامّ ، لا بالموقف الثاني الذي رأيناه سابقا والذي عرضه في كتابه الصادر بعد تكوين العقل العربي ، وهو المثقفون في الحضارة العربيّة : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد . ونذكّر أنّ الجابري في هذا الكتاب يعتبر المحنة وجها من وجوه المعارضة ذات النزوع الأمويّ للدولة العباسيّة . انظر في الكتاب نفسه ، ص ٦٥ - ,١١١

٣٢ ـ M. Foucault, « Il faut défendre la société », - structure binaire de la société, p54.

٣٣ ـ في المرجع نفسه- Le Discours historico-Politique, le discours de la guerre perpétuelle. p46.

٣٤ ـ في المرجع نفسه - Le pouvoir comme représsion et comme guerre , p 16.

الخـــاتمـــة

لعـلّ الصورة التي تكتمل لنا معالمها إثر الإشكاليّات - الرئيسيّة والفرعيّة - المثارة سابقا، هي صورة الفكر الذي استفاد من جدليّة الاختلاف ومن الحيويّة المقترنة به، وذلك في فترة تكوّنه وبحثه عن الأجوبة المعرفيّة الممكنة لجملة الأسئلة التي طرحها مجتمع في طور التأسّس وتناظر الاختيارات. لقد رأينا منازع عدّة تتجاذب هذا الفكر وتحدّد إلى مدى بعيد موادّه المعرفيّة وآليّات إنتاجها. فمنها ما هو معرفيّ يحركه توق العقل البشريّ إلى السيطرة على موضوع بحثه وإدراك حقيقته، ومنها ما هو فئويّ ثقافيّ يحركه توق الذات أو الذوات العارفة إلى التمتّع بشرف تلقين الآخر وتحويله إلى موضوع للسيطرة، ومنها ما هو سلطويّ سياسيّ تتحوّل بموجبه المعرفة إلى ضرب من ضمان شروط الاستمرار لعلاقات الهيمنة التقليديّة القائمة.

وقد ترجمت عن هذه المنازع مواقف واختيارات علميّة وعمليّة متباينة كان تمثّلُ النصّ وتحديدُ علاقته بالإنسان في واقعه التاريخيّ لها مدارا، وكان الخطابُ ووسائلهُ غير المحدودة في تشكيل حقائقه لها مجالا. وقد أمكن لنا في كلّ مبحث من المباحث السابقة أن نكشف - إلى حدّ - عمّا أدّى إليه التباين الفعليّ في المواقف والاختيارات من مظاهر الحرب(١) الخفيّة والصريحة التي أعلنها العقل الأرثذوكسي على الاختلاف في مفهوم محدّد، وهو إنتاج حقائق تتحوّل إلى عوائق تقف في طريق استقرار البداهات، وتحول دون إعادة تشكيله للمعطيات ودلالتها حسب الوظيفة المنتظرة منها.

ففي مبحث أسباب النزول، عمل هذا العقل، من خلال التفسير، على أن يشكّل المعطيات الواقعيّة - أو المفترض أنّها كذلك - تبعا للمعاني اللاحقة المرجحّة. وقد

كشفنا عن آليّات هذا التشكيل بالمقارنة بين المعطيات الواردة في خطاب التفسير وتلك الواردة في خطاب السيرة. وكانت مزيّة خطاب السيرة من هذه الناحية الموقع الثانوي الذي تحتلّه فيه أسباب النزول، من حيث الخطّة العامّة التي انبنى عليها. فحافظت المعطيات التاريخيّة فيها على جانب هامّ من واقعيّتها المفترضة.

أمّا في مبحث أصول الفقه، فكان العقل الأرثدوكسي بقدر ما يشكّل منهجا أحاديّ الاتّجاه صارما في تكريس سلطة مطلقة لما اعتبره نصّا، كان يحارب - وبالطرق التي رأينا - مناهج أخرى أكثر مرونة في التعامل مع المعطى النصّيّ تبعا لمصلحة الإنسان.

ويظلّ مبحث الحديث والسنّة عامّة، أنسب المجالات التي تكشف عن آليّات هذا العقل في تثبيت مسلّماته وفي محاربة العقل المنافس لــه وهو العقل الكلاميّ في بداياته، من حيث هو محرجٍ له، كاشف عن "لاعقلانيّتـه" .

وقد كانت مصادرة الاختلاف الثقافيّ التي يقودها ـ وبنجاح متزايد ـ العقل الأرثدوكسي، تسير في موازاة مع المناهضة العمليّة للأطراف التي يصدر عنها الاختلاف ويمثّلها العلماء المتشبّثون باستقلاليّة الفعل المعرفي، سواء منهم المحدّثون النزهاء أو علماء الكلام. وقامت بدور المناهضة المؤسّسة السياسيّة السائدة وحليفتها التقليديّة المؤسّسة الدينيّة الأرثدوكسيّة.

وسُجّلت في صفوف هؤلاء العلماء سلسلة من المحن على أصعدة متعدّدة سياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة. فأفضى الأمر إلى تهميش دورهم الثقافيّ التاريخيّ ولم يُكتب للعقل المعرفيّ الذي يمثّلونه أن يتطوّر إلى مراحل أكثر نضجا. فحتّى في التجربة الفريدة التي أرسى دعائمها المأمون، ووجد في ظلّها هذا العقل متنفّسا، لم تتحقّق نتائج ذات بال، لأنّ ردّة الفعل عليها، وتمكّن المتحنين من أصحاب الحديث ممثّلي العقل الأرثدوكسي من كسب ولاء الشرائح الاجتماعيّة الواسعة، أدّيا إلى مزيد المحاصرة المفروضة على العقل المعرفيّ، ومزيد التشويه لحقائقه.

واستقرّت الأمور - بعد تجربة المأمون - محقّقة ضربًا من التوازن قائما على أحاديّة الدلالة في النصّ وأحادية الطرف المسؤول عن إبلاغ تلك الدلالة.

ولئن حقّق العقل السياسيّ انتصارا بإقصاء العقل المعرفيّ والاختلاف المحرج المتولّد عنه، فقد أقصى معهما أيضا شروط حيويّته الفكريّة المتمثّلة في السعي

الدؤوب إلى تجويد الآلـة الحجاجيّة وتقوية الطرح المعرفي للآراء والمواقف المرجّحة. فراح إنتاجه الفكريّ يتوالد من بعضه البعض في ضرب من التضخّم الكمّيّ الذي يقطع مع هدف الاستجابة لمقتضيات الواقع التاريخيّ المتحوّل، ليظلّ أسيرا لهدف الاستجابة لمقتضيات الوفاء لفهم معيّن للنصّ صاغته أطراف سلطويّة معيّنة. فلم تتخلّف المنتجات اللاحقة للعقل الأرثدوكسي عن عصرها فحسب، بل تخلّفت حتّى عن الأصول التي عنها تفرّعت. وهذا هو المتوقّع في نسق فكريّ ديدنه المحافظة القائمة على إعلاء اللاحق للسابق وتوسيع دوائر المقدّس طردا مع التقدّم في الزمن.

ويمكن في هذا الصدد أن نقدّم - في إطار إشارات مفتوحة - بعض النماذج التمثيليّة لما آلت إليه جملة من الآراء والمواقف التي رأيناها والتي مثّلت منتجات العقل الأرثدوكسي في العصر التأسيسيّ.

يتعلّق الأنموذج الأوّل بالمفهوم الأصوليّ الذي أسّسه الشافعي للنصّ أو الأصل التشريعيّ، وللقياس عليه. فحدود الأصل عنده ما كان كتابا أو سنّة(٢). والقياس هو ردّ الحكم المطلوب على أحدهما(٣). والهامّ هو تأكيده على أنّ الحكم أوالرأي الاجتهاديّ المتوصّل إليه يظلّ حقّا في الظاهر(٤)، أي هو حكم وبهذا الاعتبار يحافظ على فرعيّته بالنسبة إلى الأصل على أكثر من صعيد.

ويتّخذ مصطلحا الأصل والفرع في القياس لاحقا مفاهيم أخرى مشدودة إلى معيار الماضويّة والأسبقيّة في الزمن بالنسبة إلى الأصل، وإلى معيار البعديّة والتأخّر في الزمن بالنسبة إلى الفرع، ممّا يمكّن الفرع المتقدّم من التحوّل إلى أصل. ولننظر إلى الفقيه أبي الوليد محمّد بن أحمد بن رشد(ت٥٢٠ هـ) كيف يشرح هذه المفاهيم ويصوغ منها قاعدة، يقول: إذا عُلم الحكمُ في الفرع صار أصلا وجاز القياس عليه بعلّة أخرى مستنبطة منه، وإنّما سُمّي فرعا ما دام متردّدا بين الأصلين لم يثبت له الحكم بعد، وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلا بثبوت الحكم فيه فرعٌ آخر بعلّة مستنبطة منه أيضا، فثبت الحكم فيه، صار أصلا وجاز القياس عليه إلى ما لانهاية له(٥).

وبصرف النظر عن المؤدّى الفقهيّ لهذه القاعدة في مستوى الأحكام المستنبطة، فإنّ مؤدّاها الفكريّ يكشف عن لا تاريخيّتها، من حيث أنّها تلزم الحاضر باختيارات

الماضي والمستقبل باختيارات الحاضر دون أيّ اعتبار للخصوصية الحضاريّة المميّزة لكلّ عصر. والحال أنّ الاختيار الثقافيّ الواحد قد يكون عاملا مساعدا على التطوّر في عصر وعاملا معاكسا له في عصر موالٍ. وليست للمعنى - أيّ معنى - قوّة دلاليّة في المطلق، بل هو يكتسبها من تفاعله الجدليّ مع أطراف الخطاب ومع المرجع.

أمّا النماذج الموالية التي نريد الإشارة إليها في هذا السياق، فتتعلّق بالموادّ المثبتة في المصادر التي يُفترَض فيها أنّها محايدة وغير منخرطة في صراع المواقف والرؤى، نعنى معاجم اللغة وكتب التراجم العامّة المتداولة بكثرة اليوم. إنّ الكثير منها متأخّر التأليف بل منها ما هو معاصر - كما سنرى- لكن تكاد الفوارق تنعدم بين الموادّ المثبتة فيها وتلك التي عرضنا لنماذج منها في كتب القدامى المدافعين - دون مواربة - عن المواقف والرؤى الأرثدوكسيّة. ولعلّ "مزيّة" القدامى من هذه الناحية أنّهم يصرّحون بتحيّزهم لاختيارات فكريّة دون أخرى. أمّا المتأخّرون - وخاصّة المعاصرون - فإنّهم يأخذون الموادّ نفسها ويعزلونها عن سياقها الخلافيّ ليقدّموها بمثابة "الحقائق". فمعجم مثل معجم لسان العرب يغني عن المعاجم جميعها ولا تغني عنه المعاجم جميعها - كما قيل عنه - لا يفعل في تعريفه للموادّ اللغويّة المتّصلة في الأصل بمسائل خلافيّة، إلاّ أن يعيد إنتاج المعاني الأرثدوكسيّة السنّيّة ويقدّمها لا بصفتها هذه، بل بصفتها المعاني المعجميّة العامّة التي لا علاقة لها بالاختلاف. ويعتبر التدوين المعجميّ من هذه الناحية من أقوى الآليّات في تكريس البداهات ومصادرة المواقف المخالفة، لأنّ الشبكة اللغويّة والمفهوميّة التي تحظى بالإثبات هي المؤهّلة للانتشار والاستمرار، ولأنّ المعجم اللغوي - كما وقع تعريفه - هو جسر الكلمة بين ماضي اللغة بمفردلتها، وبين حاضرها ومستقبلها بمجاراتها الزمن(٦).

ففي مادّة "علم": يعرّف ابن منظور العلم تعريفا يعيد من خلاله إنتاج الرأي الفقهيّ القديم الذي كان يناوئ الرأي الكلاميّ. جاء في تعريفه: رُوي عن ابن مسعود أنّه قال: ليس العلم بكثرة الحديث ولكن العلم بالخشية. قال الأزهري: ويؤيّد ما قاله قول الله عزّ وجلّ: "إنّما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ". وقال بعضهم: العالمُ الذي يعملُ بما يعلمُ، قال: وهذا يؤيّد قول ابن عيينة(٧). ومن أكثر الاختيارات المعجمية

دلالة تجاور مادّتي "علم" و "فقه" بطريقة توحّدهما من حيث الحقل الدلاليّ: من قبيل علُم وفقُه، أي ساد العلماءَ والفقهاءَ[٨]. ومن قبيل: الفقهُ: العلم بالشيء والفهم لـه. وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم كما غلب النجم على الثريّا والعُودُ على المَنْدَلِ... وقد جعله العرف خاصًا بعلم الشريعة، وشرّفها الله تعالى، وتخصيصا بعلم الفروع منها... وفقيه العرب عالم العرب[٩].

وفي مادّة "كلم"، يقرّ ابن منظور نهائيّا رأي أصحاب الحديث في مسألة كلام الله وعلاقته بالقرآن، يقول: كلام الله وكلم الله وكلماته وكلمته، وكلام الله لا يُحَدُّ ولا يُعَدُّ، وهو غير مخلوق، تعالى الله عمّا يقول المفترون علوّاً كبيرا... وأجمع الناس على أن يقولوا القرآن كلام الله[١٠]. ويقرّ هذا المعنى نهائيا عندما يدرجه في الحقل الدلاليّ لمادّة الكفر فيكون القول بخلق القرآن قولا بالكفر[١١] ولا يعكس هذا المعنى تاريخيًا إلاّ وجهة نظر محدّدة هي وجهة نظر المحدّثين المغايرة لوجهة نظر علماء الكلام - كما رأينا ذلك سابقا. وغير هذه الموادّ كثير في معجم لسان العرب، عمدة الاستعمال والأكثر تداولا في تمثّل الثقافة الإسلاميّة القديمة. لذلك تكون إحاطته بأحكام تمجيديّة من قبيل أنه إذ لم يمت فالتراث كلّه لم يمت[١٢] استمرارا للمصادرة التي استهدفت الاختلاف المعرفيّ ماضيا. ولعلّ الأرجح في شأن هذا المعجم - منظور إليه من زاوية القضايا الإشكاليّة في الفكر الإسلامي القديم - أن نعتبر أنّه إذ لم يمت فالتراث بعضه لم يمت.

أمّا في كتب التراجم العامّة اليوم، فإنّ المعاني والمعطيات المثبتة فيها هي التي تحدّد إلى مدى بعيد صورة المفكّر من المفكّرين القدامى - وهم الذين يهمّوننا في هذا السياق - إمّا بالترغيب فيه وفي الفكر الذي يحمله، أو بالتنفير منه وإسدال ستار سميك على الحقائق التي نهض بها خطابه. وقد اخترنا من كتب التراجم أكثرها شهرة واستعمالا، وهو الأعلام لخير الدين الزركلي[١٣] ويمكن أن نكتفي بمثالين من تراجم علماء الكلام الأوائل الذين عرضنا في الفصول السابقة لحقيقة آرائهم ومدى وجاهتها العقليّة والإنسانيّة.

يتعلّق المثال الأوّل بجهم بن صفوان، وجاءت ترجمته مقرّة لرأي أصحاب السلطة فيه، لأنّه ثار ضدّ جورهم. فهو رأس الجهميّة... الضالّ المبدع (بمعنى المبتدع)، هلك

في زمان صغار التابعين وقد زرع شراً عظيما[١٤]. ولا تقيّد صيغة "الشرّ العظيم" بأيّة قرينة من شأنها أن توضّح نوعيّة الدوافع التي أدّت إلى اعتبار مواقف جهم بن صفوان شراً. علاوة على أنّ هذه الصيغة تستمدّ - من اقترانها في الذاكرة الدينيّة بكلّ ما هو مناف للحقّ الإلهيّ ولخير البشر - فعاليّة دلاليّة هامّة. وهذان المعطيان كفيلان بحمل المتقبّل على إدانة كلّ ما صدر عن هذا العلم، وكفيلان أيضا بدفع ما رأيناه في شأنه من حقائق فكريّة واجتماعيّة وسياسيّة، إلى مزيد التجاهل والتناسي.

ويتعلّق المثال الثاني بعمرو بن عبيد، فقد أثبت الزركلي ما اعترف له به خصومه أنفسهم من العلم والزهد حتّى إنّ الخليفة المنصور رثاه عند وفاته ولم يسمع بخليفة رثى من دونه سواه[١٥]. لكنّه لا يغفل رأي أصحاب الحديث فيه وهم الذين عبّر عنهم باستعمال مصطلح "العلماء"، يقول: وفي العلماء من يراه مبتدعًا، قال يحيى بن معين: كان من الدهريّة الذين يقولون إنّما الناس مثل الزرع[١٦]. ومعلوم انّ دلالة هذا المصطلح في أفق تفكير القارئ الحديث تختلف عن دلالته القديمة التي ركّزها المحدّثون. ويكمن وجه الاختلاف في أنّ المصطلح قديما كان يحمل مؤشّرات نسبيّة من حيث اختصاصه - غالبا - بفئة من المثقّفين وهم المحدّثون. وانطلاقا من هذا الاختصاص يُفهم رأي أحدهم في متكلّم مثل عمرو بن عبيد، باعتباره واقعا في مدار خلافيّ يدفع إلى ضرورة الاحتراز من "حقائقه"، أمّا المصطلح اليوم - وكما استقرّ في الاستعمال وفي أفق المتبدّل - فقد تخلّص من متعلّقاته الخلافيّة القديمة وأصبح يفيد العارف بحقائق الأمور في أيّ مجال. ومن ثمّة يُحمل الرأي المنسوب إلى طرف ما بصفته عالما على أنّه حقيقة علميّة ما في اعتمادها ضيم لطرف. وعلى هذا النحو يصحب الاضطراب التحوّلات الدلاليّة الآنيّة أو الزمنيّة لكنّه لا يدرك بسهولة وربّما يقع غضّ النظر عنه من الأطراف المنتجة للخطاب السائد حتّى يتمتّع النظام اللغويّ المعتمد بسكون البداهات.

أمّا المثال الثالث فيخصّ بشر المريسيّ، إذ يترجم له الزركلي قائلا: فقيه معتزليّ عارف بالفلسفة يُرمى بالزندقة... وقيل كان أبوه يهوديّا... قالوا في وصفه: كان قصيرا، دميم المنظر، وسخ الثياب، وافر الشعر، كبير الرأس والأذنين... وللدارمي كتاب " النقض على بشر المريسي"[١٧]. هذه الأحكام والأوصاف التي تعرّف بالمريسيّ لدى القارئ الحديث غير المختصّ، كافية لتواصل رأي خصومه القدامى أصحاب

الحديث. وكافية أيضا لتواصل الإعراض اليوم عن الاهتمام بمن حشر في خانة "المختلف" أو "المبتدع" أو "الضّال".

وعلى هذه الشاكلة كانت تراجم معظم العلماء غير المرضيّ عنهم في الثقافة الرسميّة القديمة. لقد تمكّن العقل الأرثدوكسي - عن طريق فرض الرقابة على إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه - من تكريس الكثير من حقائقه، على مدى زمنيّ يشمل العصور القديمة والحديثة، لأنّه قدّمها مجرّدة مطلقة واختفى هو وراء الخطاب الناهض بها.

غير أنّ خطورة دوره في التاريخ الثقافيّ لا تقف عند هذا الحدّ المتمثّل في إقصاء ضرب من الاختلاف - كما رأينا مظاهره وآليّاته - بل تتجاوز إلى إنشاء آليّة أخرى في التعامل مع ضرب من الاختلاف استمرّ وجوده وهي آليّة "الإخصاء"، إخصاء المختلف بإفقاده عناصر قوّته النقديّة وتحويله إلى مختلف "مسالم"لا ضير من وجوده. ولعلّ عملا مقارنيًا بين المواقف الكلاميّة الأولى التي سُجّلت في عهد التأسيس، والمواقف الكلاميّة المتأخّرة، كفيل بالكشف عن التنازلات التي قدّمها العقل الكلاميّ. ولسنا نقصد هنا علم الكلام الأشعريّ وما أدخله من تحوير جذريّ على منطق الفكر الكلامي بأن أخضعه لمنطق العقل الفقهيّ، بل نقصد مركز الثقل في الاشتغال بعلم الكلام، وهو التيّار الاعتزاليّ المتأخّر.

لقد قام الأشعريّ بتطوير الخطاب الفقهيّ عندما مكن مقولاته من الاستفادة من الآلة الحجاجيّة التي عُرف بها الخطاب الكلامي وظلّت حكرا عليه إلى ذلك الوقت[١٨]. وقد كان عمله من هذه الناحية مؤسّسا للتصالح بين العقل الأرثدوكسيّ وعلم الكلام. ووقع إسقاط مرحلة هامّة من تاريخ العلاقة التي جمعت بينهما، وهي مرحلة النشأة التي كانا فيها متباينين متنافسين بحكم انتماء كلّ منهما إلى نظام معرفيّ مغاير للآخر. وبإسقاط هذه المرحلة يُحوّل مصطلح علم الكلام ليدلّ على مفهوم خادم إلى حدّ بعيد للمستندات "الفلسفيّة" للعقل الفقهيّ. وينحصر هذا المفهوم كما تبلور لدى متكلّمين أشاعرة: في الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتمادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة[١٩]. ومنذ أن شُكّل هذا المفهوم لعلم الكلام والأنظار متّجهة إلى أعمال هامّة لتلامذة الأشعري مثل أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزاليّ.

وكان من غير المقبول في منطق العقل الفقهيّ المشدود إلى حجيّة الماضي، أن لا يكون لهذا الخلف سلف في الاشتغال بعلم يدافع عن العقائد الإيمانيّة لأهل السنّة. وعندما يتجه إلى السلف لتبيّن مدى مساهمته في هذا العلم يصطدم بحقائق مصادرته له ثقافيًا وسياسيًا واجتماعيًا، ولا ينتبه إلى أنّ علم الكلام في فترة التأسيس هو غير علم الكلام في الفترة المتأخّرة. ويمكن أن نقدّم موقف الرازي في ترجمته للشافعي مثالا للحيرة التي وقع فيها علماء متأخّرون إزاء هذه الإشكاليّة.

يقدّم الرازي بكلّ أمانة أولا جملة الآراء والأحكام التي صدرت عن الشافعي والتي تقدّم الكلام وتكفّر المشتغلين به، ثمّ يقدّم المفهوم المتعارف في عصره لعلم الكلام وهو معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله واليوم الآخر[٢٠]، فلا تتّضح له المسألة ويلجأ إلى التوفيق بين الجانبين[٢١]. وسبب الحيرة هو: كيف يذمّ الشافعي المدافع الأكبر عن أهل السنّة علما يدافع عن عقائدهم؟ وليس هذا التوتّر في ترجمة الرازي للشافعي إلاّ صورة من التوتّر الذي تحدثه الحقائق المقصاة في البنية المعنويّة للخطاب المنتصر الذي رام التأسيس على أنقضائها في مرحلة معيّنة.

وتظلّ التنازلات التي قدّمها العقل الكلاميّ في صلب التيّار الاعتزالي أعمق دلالة، لأنّها تنبؤ عن تحوّل في منطقه الداخلي وسنقدّم بعضها من خلال خطاب متكلمٍ متأخّر نسبيًا وهو القاضي عبد الجبّار الأسد آبادي (ت٤١٥).

وسنكتفي بأنموذجين تمثيليّين، يتعلّق الأول بمفهوم الصحبة وتصوّر الصحابة في واقعهم التاريخيّ، ويتعلّق الثاني بالإمامة وشرط القرشيّة فيها.

رأينا - فيما يهمّ الأنموذج الأوّل - الكشف الجريء الذي قدّمه النظّام عن تاريخيّة مفهوم الصحبة من خلال خضوع الصحابة لما يخضع له سائر الناس من المنازع وتعارض المصالح أو التقائها. وكان في عمله هذا يسير في اتّجاه معاكس لنزوع الإعلاء والتقديس الذي بدأ يتطوّر ويتضخّم في إطار الفكر الفقهيّ. لكن مع القاضي عبد الجبّار يتحوّل ما أورده النظّام من "حقائق" في شأن الصحابة وعلاقاتهم ببعضهم البعض إلى " شُبَهٍ" ينبغي الردّ عليها[٢٢]. وأجاد القاضي عبد الجبّار صياغة الخطاب المؤدّي لهذا المعنى، بتوظيف كلّ الجهاز الحجاجيّ الذي تميّزت به المدرسة الكلاميّة. ولسنا نعتبر هذا التحوّل مجرّد تغاير في الآراء داخل المدرسة الواحدة، بل نعتبره انتقالا من منطق في التفكير

مخصوص إلى منطق آخر. إنّه انتقال من عقل ينتج حقيقته ويدافع عنها في تحدّ للأطراف التي لا تخدم مصالحها تلك الحقيقة، إلى عقل ينتج دفاعا عن حقيقة فُرضت عليه من الخارج، أي من مسلّمات كرّستها عوامل غير معرفيّة في معظمها.

أمّا فيما يهمّ الأنموذج الثاني المتعلّق بشرط القرشيّة في الإمامة، فقد رأينا كيف أنّ علماء الكلام الأوائل لم يطمئنّوا إلى تبرير عقليّ لهذا الشرط فلم يعتبروه وركّزوا على شرط الكفاءة. بل إنّ البعض منهم ذهب إلى تفضيل غير القرشيّ باعتبار أنّ عدم تمتّعه بعصبيّة قويّة تحميه - خلافا للقرشيّ - تجعل من اليسير خلعه إن لم يحسن القيام بمهمتّه. ثمّ يأتي في فترة متأخّرة القاضي عبد الجبّار فيدافع عن شرط القرشيّة في الإمامة دفاعا مميّزا تفوّق به على علماء التيّار السنّيّ الأرثذوكسيّ أنفسهم[٢٣]. ولا تتعلّق الإشكاليّة هنا بالمعنى المقرّر في حدّ ذاته -أي أن يكون الإمام قرشيّا أوغير قرشيّ- بقدر ما تتعلّق بالآليّة المعرفيّة المعتمدة في إنتاجه. فالقاضي عبد الجبّار يثبت أولا جملة من الأخبار التي تحصر الخلافة في قريش، دون أدنى إثارة للوظيفة السياسيّة الواضحة في مثل هذا الضرب من النصوص. ثمّ يقيم الأسيجة التي عهدناها في الخطاب الأرثذوكسي، والتي تقوم حائلا دون العقل والهاجس المعرفيّ الذي يحركه لإيجاد معقوليّة ما للمعنى، يقول: فإنّ قيل: فأيّ مزيّة لقريش حتّى لا تصحّ الإمامة إلاّ فيها؟ قيل له: إذا ثبت بالسمع ما قلناه لم يمتنع اتّباعه، وإن لم تعلم المزيّة، لأنّه لا يجبّ في كلّ شرع وحكم أن يكون معلّلا، بل الأمر في ذلك موقوف على الدلالة[٢٤]. فما أبعد هذا الموقف عن موقف عمرو بن عبيد مثلا في ردّه أحاديث لم تقنعه، وفي تشبّثه بحقّه المعرفيّ في المجادلة، أيّا كان الطرف الذي يصدر عنه المعنى.

وفي الحقيقة، يحتاج المسار الذي خضع له الفكر الكلامي من النشأة في عصر التأسيس إلى العصور المتأخّرة، إلى دراسة متأنّية قائمة على تبيّن أثر الضربات الموجعة التي وُجّهت إلى هذا الفكر، في نسقيّة انسحابه المتوالي من مواقع قوّته الفكريّة والإنسانيّة ليستقرّ في وضعيّة المختلف غير الخطر، أي المؤتلف حقيقة مع السائد.

ويمكن أن نعتبر أنّ علم الكلام - بهذه التحويرات التي خضع لها - لم يعد ممثّلا للعقل المعرفيّ المستقلّ، وأنّ من حافظ على هذا الموقع الثقافيّ هو الفلسفة، خاصّة مع فلاسفة أفذاذ من قبيل أبي الوليد ابن رشد (ت٥٩٥ هـ) وابن حبيب الإسبيلي[٢٥].

ولعلّ في التشابه البنيويّ بين أزمة علم الكلام في مرحلته التي اعتنينا بها، وأزمة

الفلسفة مع ابن رشد مثلا، كشفًا عن تشابه الآليّات التي تتحكم في الصراع بين العقل الأرثدوكسي السياسيّ والعقل المعرفيّ المستقلّ بكلّ ما يستند إليه كلّ منهما من مرجعيّات إنسانيّة تاريخيّة متباينة.

ويظهر هذا التشابه البنيويّ في الأطراف الفاعلة في الأزمة، ساسةً ومثقفّين وعامّة، وفي الخطابات المعتمدة وفي المرجعيّات التي يُستند إليها كلّ صنف منها.

فمن حيث الأطراف الفاعلة نجد تحالفا وظيفيًا بين صاحب السلطة والفقيه التقليدي خاصّة في ظلّ سيطرة الفقه المالكي المحافظ على الحياة الثقافيّة بالأندلس. وقد نجح تحالفهما هذا في ضمان تبعيّة العامّة ودعمها لاختياراتهما. ويتضح هذا من خلال القرارات السياسيّة التي اتّخذها الخليفة يعقوب المنصور الموحدّي بتزكية من الفقهاء وقد جرت المحاكمة في الجامع وبحضورهم[٢٦]، والقاضية بإبعاد ابن رشد وإبعاد من يتكلّم في شيء من هذه العلوم (رأي الفلسفة)... وبالتقدّم إلى الناس في ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلّها[٢٧]. ووجدت هذه القرارات تجاوبا من أطراف عدّة وعُمل بمقتضاها[٢٨]. ومن الهامّ أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ العامّة أصبحت تحاصر ابن رشد في حياته الاجتماعية وتمنعه من حقّ التعايش السلميّ، فقد منعته وولده من أداء الصلاة بمسجد قرطبة وأخرجتهما منه بطريقة مهينة[٢٩]، الأمر الذي يذكّرنا بإهانة العامّة سابقا وفي بغداد لبشر المريسيّ مثلا ومشاركتها في محاكمته[٣٠].

أمّا من حيث الخطابات التي كانت لها علاقة بالأزمة، فنجد صنفا معرفيًا يقدّم آراء تتعارض مع مصالح القوى التقليديّة المهيمنة، وهي تهمّ دور المعرفة وطبيعتها وتهمّ السياسة بين تحقيقها لوظيفتها العمرانيّة وإخلالها بها، كما تهمّ الأوضاع الاجتماعية السائدة ومظاهر الخور فيها[٣١]، وهذه آراء في مجملها تكوّن خطابا معرفيًا لا يقبله بسهولة العقل السلطويّ. ثمّ نجد صنفا آخر من الخطابات يمثّله الفقهاء خاصّة، دوره التشريع لأوضاع سائدة والاستجابة لأفق انتظار عامّة رأينا نوعيّة الثقافة التي تسود بينها. وقد ظهر هذا الدور بوضوح في المنشور الذي أصدره الخليفة لمصادرة الاشتغال بالفلسفة، إذ تناظرت فيه المعاني قصداً بين فلاسفة، وكفر وإلحاد، وإضرار بجماعة المسلمين، من ناحية، وخليفة، ورعاياه المهتدين، والإيمان، والدفاع عن الحقّ الإلهيّ، من ناحية ثانية[٣٢]. وقد سبق أن رأينا أيضا أنّ هذه المعاني النمطيّة هي التي هيمنت في أزمة علماء الكلام الأوائل.

إن ما حاولنا القيام به - في الحدود التي التزمنا بها - ونأمل تطوير العناية به، هو تتبّع مسار التشكّل في الخطابات المعرفيّة وتبيّن العقول المنتجة لها، وبالتالي الأنظمة الفكريّة التي تؤطّرها، لا لمجرّد الكشف عن خصائص التاريخ الثقافيّ للمجتمع الإسلامي القديم بل للتمكّن أولا من فهم أفضل لكيفيّة انتظام المجتمع - في العصر التأسيسي - وتحقيقه لتوازنه، أو فشله في تحقيق هذا التوازن، وللتمكّن ثانيا من فهم مختلف القوى المحركة له ولسائر المجتمعات في التحوّلات التاريخيّة.

ويأتي الاهتمام بالظواهر الفكريّة اليوم اعترافا بما تتمتّع به من فاعليّة مناظرة لتلك التي تتمتّع بها الظواهر الاقتصاديّة والديموغرافيّة. فقد ثبت أنّ أفراد المجتمع لا ينظّمون سلوكهم تبعا لظروفهم الواقعيّة الحقيقيّة، بل تبعا للصورة التي ترتسم في أذهانهم عن ذلك الواقع، والتي لا تمثّل انعكاسا أمينا له. فهم يسعون إلى ملاءمة سلوكهم مع نماذج سلوكيّة نتجت عن ثقافة معيّنة وتشكّلت بطريقة ما - خلال التاريخ - مع الحقائق الماديّة[٢٣].

وتبعا للدور الفاعل الذي تقوم به الظواهر الفكريّة تتحدّد قيمة الاختلاف من حيث هو محكّ لنقد الرؤى وتطويرها. وما من خطر في الاختلاف المعرفيّ، بل هو في انعدام حقّ الاختلاف ودخول العوامل غير المعرفيّة في حلبة الصراع بين المواقف. فالعقل السياسيّ الذي يدّعي امتلاك الحقيقة يجمّد حركة المعرفة مؤدّيا إلى ضرب من الوثوقيّة أو "الدوغمائيّة"[٢٤]، خلافا للعقل المعرفيّ الذي يعطى دفعا لهذه الحركة تبعا للمقتضيات التاريخيّة.

الهوامش:

١ - نذكّر هنا أنّنا نستعمل هذا المصطلح بالمفهوم الذي حدّده ميشال فوكو. راجع كتابه « Defendre la Société » .

٢ - الشافعي، الرسالة، ص ,٤٧٨

٣ - المصدر السابق، ص ,٨١

٤ - المصدر السابق، ص ,٤٧٩

٥ - أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد (الجدّ)، المقدّمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، ص ,٢٢

٦ - عبد الله العلايلي، مقدّمة لسان العرب، ص ج، ط لسان العرب. د. ت

٧ - اللسان، مجلّد٢، ص ,٨٧٠

٨ - المصدر السابق، مجلّد٢، ص ٨٧٠

٩ ـ المصدر السابق ، مجلّد٢ ، ص ص ١١١٩ – ١١٢٠ ,

١٠ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٣ ، ص ٢٩٠ ,

١١ ـ المصدر السابق ، مجلّد ٣ ، ص ٢٧٣ ,

١٢ ـ الطبعة التي نعتمدها في هذا المعجم هي الطبعة الحادية عشرة والصادرة منذ سنة ١٩٩٥, وفي هذا ما يكفي للدلالة على كثرة تداوله اليوم .

١٤ ـ المصدر السابق ، الأعلام ، مجلّد ٢ ، ص ١٤١ ,

١٥ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ٨١ ,

١٦ ـ المصدر السابق ، ج٥ ، ص ٨١ , (ونذكّر بأنّ الإبراز بوضع سطر تحت بعض العبارات من عملنا) .

١٧ ـ الزركلي ، الأعلام ، مجلّد٢ ، ص ٥٥ ,

١٨ ـ يوضّح ابن خلدون الدور الهامّ الذي كان لأزمة خلق القرآن في تجربة المأمون ، في دفع الخطاب السنيّ إلى اكتساب الآلة الحجاجيّة العقليّة على يدي الأشعريّ ، يقول : وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنّة بالأدلّة العقليّة على هذه العقائد دفعا في صدور هذه البدع وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعريّ إمام المتكلّمين فتوسّط بين الطرق . المقدّمة ، ص ٥١٤, وانظر في دفاع الأشعري عن أهل السنّة ، كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع .

١٩ ـ ابن خلدون ، المقدّمة ، ٥٠٧ ؛ وانظر أيضا ص ٥١٦ من المصدر نفسه .

٢٠ ـ الرازي ، مناقب الشافعي ، ص ٩٩ ,

٢١ ـ المصدر السابق ، ص ص ٩٥-١٠١ ، أمّا دارس معاصر خصّص دراسة لنشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام ، وهو علي سامي النشار . فقد سكت عن الإشكاليّة وقرّر في هدوء أنّ الشافعي هو عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه ، بعد أن نسب إليه من الآراء الكلاميّة .(ص٣٢١) دون الإشارة إلى تحامل الفقهاء على علم الكلام في نشأته ، أي دون الإشارة إلى التحول الهامّ الذي طرأ على هذا العلم من عصر الشافعي إلى العصور المتأخرة ، والذي لا تسمح معه المعطيات الثقافيّة والتاريخيّة بإسقاط مفاهيم عصر على عصر آخر .

٢٢ ـ انظر على سبيل المثال الفصول التي عقدها للردّ على ما وُجّه إلى عثمان من نقد ، سواء في توتّر علاقته بقسم من الصحابة ، أو في حيفه السياسي . المغنيّ في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء المتمّ العشرين ، القسم الثاني ، ص ص ٣٠ – ٥٩, ولاحظ خاصّة تسرّب حجج أصحاب الحديث إلى مقوّمات البنية الحجاجيّة التي يعتمدها القاضي عبد الجبّار . (انظر ص٤٠ من المصدر نفسه) .

٢٣ ـ المصدر السابق ، الجزء المتمّ العشرين ، القسم الأوّل ، ص ص ٢٣٤- ٢٤٢ ,

٢٤ ـ المصدر السابق ، الجزء المتمّ العشرين ، القسم الأوّل ، ص ٢٣٥ ,

٢٥ ـ محمّد عبد الله عنان ، دولة الإسلام في الأندلس ، العصر الرابع ، ص ٤٣٨ ,

٢٦ ـ انظر محمّد عابد الجابري ، ابن رشد سيرة وفكر ، ص ٦٥ ,

٢٧ ـ عبد الواحد المرّاكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص٣٠٦

٢٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٠٦ ,

٢٩ ـ فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ٧٣ ,

٣٠ ـ نختلف مع الأستاذ الجابري في حصره سبب نكبة ابن رشد في الخلافات السياسيّة التي نجمت بين أفراد العائلة المالكة ، لأنّ للبعد الاجتماعي الثقافي حضورا مميّزا فيها .

٣١ ـ انظر في هذا الصدد ، محمّد عابد الجابري ، المثقفون في الحضارة العربيّة محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد ، ص ص ١١٩- ١٥٣ ؛ ابن رشد سيرة وفكر ، ص ص ٥٥ – ١٢١ ؛ محمّد عمارة ، ومسلمون ثوّار ، ص ص ٩٢- ١٠٥ ,

٣٢ ـ فرح أنطون ، ابن رشد وفلسفته ، ص ص ٦٩ – ٧١ ,

٣٣ ـ Georges DUBY, Histoire sociale et idéologie des sociétés, in Faire de l'histoire, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora - 1ère Partie, pp 147-148.

٣٤ ـ Régis DEBRAY, Critique de la raison politique, p352.

I المصادر والمراجع العربية

١ - المصادر:

* ابن الأثير (ابو الحسن عليّ)، الكامل في التاريخ، ط١، بيروت، دارالكتب العلميّة، ١٩٨٧, ج, ٧

* ابن إسحاق (محمّد)، سيرة ابن اسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ أو المبعث والمغازي، تحقيق محمّد حميد اللّه. الرّباط، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب ,١٩٧٦

* الأشعري (أبو الحسن بن اسماعيل)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين، ط٣، تحقيق هلموت ريتر. فيسبادن، فرانزشتايز، ,١٩٨٠

* كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، ط١، دار لبنان للطباعة والنشر ,١٩٨٧

* الاصفهاني (أبو الفرج)، الأغاني، تحقيق علي السباعي، بيروت، مؤسّسة جمّال للطباعة والنشر، د.ت. (ج٣، ج٤، ج٥، ج١٣).

*- مقاتل الطالبيّين، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة ,١٩٤٦

* ابن أنس (مالك)، الموطأ، موسوعة السنّة، الكتب الستّة وشروحها، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، تونس، دار سحنون - اسطنبول، دار الدعوة، ,١٩٩٢ (ج٢).

* الباقلاني (أبو بكر محمّد بن الطيّب)، إعجاز القرآن، ط١، بيروت، دار إحياء العلوم، ,١٩٨٨

* البخاري (أبو عبد اللّه محمّد بن اسماعيل)، صحيح البخاري، موسوعة السنّة، الكتب الستة وشروحها، ط٢، تونس، دار سحنون - اسطنبول، دار الدعوة، ,١٩٩٢ (٨أجزاء).

* البرادي (أبو القاسم بن ابراهيم)، الجواهر المنتقاة، (طبعة قديمة لا تحمل مكان النشر ولا تاريخه).

* البصري (الحسن)، رسالة في القدر، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال ، ١٩٧١
* البغدادي (أبو بكر أحمد عليّ الخطيب)، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلميّة، د ت. (١٤ جزءا).
* البغدادي(عبد القادر بن عمر)، خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، ط١، بيروت دار صادر، دت (ج ١)
* البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة، د ت.
* - أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، ١٣٢٨ هـ.
* البلخي (أبو القاسم)، مقالات الإسلاميين، تحقيق فواد السيّد، تونس، الدار التونسيّة للنشر، ، ١٩٧٤
* التميمي (أبو العرب محمّد بن أحمد)، كتاب المحن، ط٢، تحقيق يحيي وهيب الجبّوري، بيروت، دار الغرب الإسلامي ، ١٩٨٨
* التنوخي (القاضي أبو على المحسّن)، الفرج بعد الشدّة، بيروت، دار صادر، ١٩٧٨، تحقيق عبّود الثالجي.
* ابن تيميّة (أحمد)، الصارم المسلول على شاتم الرسول، بيروت المكتبة العصريّة، ، ١٩٩٠
* الجاحظ (عمرو بن بحر)، الرسائل، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، بيروت، دارالجيل، ، ١٩٩١
* - الحيوان، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، بيروت، دار الجيل، ، ١٩٩٢ ج٢ (ج٧).
* ابن الجوزي (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان)، تلبيس إبليس، بيروت، دار الفكر، ، ١٩٩٤
* مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب، ط٢، بيروت، دار الكتب، ، ١٩٨٢
* مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مصر مطبعة السعادة، د.ت.
* ابن حزم الظاهري (أبو محمّد علي بن أحمد)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصر، المطبعة الأدبيّة، ١٣١٧ هـ. (ج٤).

* المحلّى، بيروت، دار الجيل ـ دار الآفاق الجديدة، د ت. (ج٩).
* جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمّد هارون، القاهرة، دار المعارف ,١٩٨٢
* أبو حنيفة (النعمان بن ثابت)، الفقيه الأكبر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ,١٩٥٣
* ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمّد)،المقدّمة، تونس، مؤسّسة باباي ـ بيروت، دارالجيل، دت.
* الخيّاط المعتزلي(أبو الحسن عبد الرحيم بن محمّد)، كتاب الانتصار والردّ على ابن الرونديّ الملحد، ط٢، تحقيق د. نيبرج. القاهرة، مكتبة الدار العربيّة للكتاب ـ بيروت، أوراق شرقيّة، ,١٩٩٣
* الدارقطني (أبو الحسن عليّ بن عمر)، المؤتلف والمختلف، ط١، تحقيق موفّق بن عبد اللّه بن عبد القادر، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ,١٩٨٦
* أبو داود (سليمان بن الأشعث)، سنن أبي داود، موسوعة السنة، الكتب الستّة وشروحها. (مجلّد٤).
* الرازي (فخر الدين محمّد بن عمر)، المحصول في علم أصول الفقه، - طبعة بيروت دار الكتب العلميّة، ,١٩٨٨ (جزآن)- طبعة الرياض، مطبوعات جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلاميّة ,١٩٧٩ بتحقيق جابر فيّاض العلواني. (ج٢).
* مناقب الشافعي، ط١، تحقيق أحمد حجازي السقّا، بيروت، دار الجيل، ,١٩٩٣
* التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، لبنان، دار الفكر، ,١٩٨١ (ج١٠).
* الرسي (الإمام القاسم)، كتاب أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال، ,١٩٧١
* ابن رشد(أبو الوليد محمّد بن أحمد)، المقدّمات المهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدوّنة من الأحكام الشرعيّات والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، مصر، مطبعة دارالسعادة، د ت.
* ابن رشد (أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار القلم، ١٩٨٨ (جزآن).
* - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمّد عمارة، القاهرة، دار المعارف، د ت.

* ابن سعد (محمّد)، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، ١٩٨٥ , (٨ أجزاء)
* السيوطي (جلال الدين عبد الرحمان)، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصريّة ١٩٩٧ ,
* الإتقان في علوم القرآن، القاهرة، دار التراث، د ت. ج١، ج٣.
* مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، بيروت، الناشر محمّد أمين دمج، ١٩٧٠ ,
* الشاطبي (أبو إسحاق)، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دارالمعرفة، ١٩٩٧ , (مجلّد٢).
* الشافعي (أبو عبد الله محمّد بن إدريس)، الرسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، بيروت، المكتبة العلميّة، د ت.
* الأمّ، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٠ , مجلّد٤، ج٧.
* الشماخي (محمّد أحمد بن سعيد)، كتاب السير، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٧ , (ج١).
* الشهرستاني (أبو الفتح محمّد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق سيد كيلاني، بيروت دار المعرفة، ١٩٨٢ ,
* الطبريّ (ابو جعفرمحمّد بن جرير)، جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٢ , (١٢ جزءاً).
* تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩١ , ج٢، ج٤، ج٥.
* القاضي عبد الجبّار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط٢، تحقيق عبد الكريم عثمان، مصر، مكتبة وهبة، ١٩٨٨ ,
* فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق فؤاد السيّد، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤ ,
* المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتمّ العشرين - في الإمامة، تحقيق عبد الحليم محمود - سليمان دنيا، مصر الدار المصريّة للتأليف والترجمة، د ت.
* العسقلاني (ابن حجر)، الإصابة في تمييز الصحابة، ط ١، بيروت، دار الجيل، ١٩٩٢ , (ج٣)
* ابن قتيبة (أبو محمّد عبد الله مسلم)، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٣ ,

* الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة، تحقيق محمّد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٣٤٩ هـ
* القـــرآن الكـــريـم
* القرشيّ (يحيى بن آدم)، كتاب الخراج، ضمن موسوعة الخراج، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٩.
* ابن قيّم الجوزيّة، (شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر)، اعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصريّة، ١٩٨٧(ج٣).
* ابن كثير (عماد الدين اسماعيل)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١ (ج٢).
* المبرّد (أبو العبّاس محمّد بن يزيد)،الكامل في اللغة والأدب، بيروت، مؤسسة المعارف، دت.
* المراكشي (عبد الواحد)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ط١، ١٩٤٩.
* المرتضى (أحمد بن يحيى)، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق توما أرنلد، بيروت، دار صادر، د ت.
* المسعودي (أبو الحسن عليّ بن الحسين)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط٢، الشركة العالميّة للكتاب، ١٩٩٠ (مجلّد ٢).
* مسلم (بن الحجّاج)، صحيح مسلم بشرح النووي، ط١، مصر، المطبعة المصريّة بالأزهر، ١٩٣٠ (ج ١١).
*- صحيح مسلم، موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، استانبول دار الدعوة - تونس، دار سحنون، ١٩٩٢ (مجلّد ٢).
* ابن المعتزّ (عبد الله)، طبقات الشعراء، مصر، دار المعارف .دت.
* الملطي (أبو الحسن محمّد بن أحمد)، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، مصر ١٩٤٩.
* ابن النديم (محمّد بن اسحاق)، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، د ت.
* ابن هشام (عبد الملك)، السيرة النبويّة، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، بيروت، دار القلم، د ت. (٤ أجزاء).

* الواحدي (أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوري)، أسباب النزول، بيروت، عالم الكتب، د ت.
* الواقدي (محمّد بن عمر)، كتاب المغازي، تحقيق د.مازسدن جونسن، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٩. (ج٢).
* الورجلاني (أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم)، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤. (جزآن).
* وكيع (محمّد بن خلف)، أخبار القضاة، ط١، تحقيق عبد العزيز مصطفى المراغي، القاهرة، مطبعة الاستقامة ١٩٥٠. (جزآن).
* اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)، تاريخ اليعقوبي، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٩٩٣. (مجلّد٢).
* أبو يوسف (يعقوب بن ابراهيم)، كتاب الخراج، ضمن موسوعة الخراج، بيروت، دار المعرفة ١٩٧٩.

٢ - المراجع :

* أركون (محمّد)، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ط٢، لندن/بيروت، دار الساقي، ١٩٩٢.
* أمين (أحمد)، ضحى الإسلام، ط ١٠، بيروت، دار الكتاب العربي، د ت. (ج٢، ج٣).
* أنطون(فرح)، ابن رشد وفلسفته، مع تقديم لطيّب تيزيني، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨.
* أومليل (علي)، السلطة الثقافيّة والسلطة السياسيّة، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.
* في شرعيّة الاختلاف، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣.
* التواتي (مصطفى)، المثقّفون والسلطة في الحضارة العربية، تونس، منشورات المعهد العالي للغات، ١٩٩٩.
* الجابري (محمّد عابد)، نقد العقل العربي(١) تكوين العقل العربي، ط٤، (٢) بنية العقل العربي، ط٢،(٣) العقل السياسي العربي، ط ٢، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١.

* المثقفون في الحضارة العربيّة، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية , ١٩٩٥
* وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ط١، بيروت ـ الدار البيضاء ـ المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٢
* ابن رشد: سيرة وفكر، ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، , ٢٠٠١
* جاراللّه (زهدي)، المعتزلة، ط٦، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، , ١٩٩٠
* جدعان (فهمي)، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط ١، عمّان، دارالشروق للنشر والتوزيع، , ١٩٨٩
* حرب (علي)، نقد الحقيقة، ط٢، الدار البيضاء ـ بيروت ـ المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٥
* نقد النصّ، ط١، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٣
* الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكّرة، ط١، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٥
* حنفي (حسن) التراث والتجديد، ط٤، بيروت المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، , ١٩٩٢
* أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقليّ في التفسير، دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط٤، الدار البيضاء ـ بيروت، المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٨
* مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ط٢، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٤
* الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطيّة، ط١، سيناء للنشر، , ١٩٩٢
* النصّ، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٢، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٧
* الخطاب والتأويل، ط١، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، , ٢٠٠٠
* الشرفي (عبد المجيد)، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط١، بيروت، دار الطليعة، , ٢٠٠١
* الإسلام والحداثة، تونس الدار التونسية للنشر، , ١٩٩٠

* لبنـات، تونس، دار الجنوب للنشر، , ١٩٩٤
* في قراءة التراث الديني "الإتقان في علوم القرآن " أنموذجاً، ضمن كتاب في قراءة النص الديني، ط٢، تونس الدار التونسية للنشر، , ١٩٩٠
* مقدم: (يوسف فان إيس)، بدايات الفكر الإسلامي، الانساق والأبعاد، ترجمة عبد المجيد الصغيّر. الدار البيضاء، منشورات الفنك، , ٢٠٠٠
* الصغيّر (عبد المجيد)، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلمية في الإسلام. قراءة في نشأة علم الصول ومقاصد الشريعة. ط١، بيروت، دار المنتخب العربي، , ١٩٩٤
* ابن عامر (توفيق)، منزلة أصول الدين بين سائر العلوم الشرعية، تونس، المركز القومي البيداغوجي ,١٩٩٧
* ابن عبد الجليل (منصف) ، المنهج الأنثربولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي ضمن كتاب في قراءة النصّ الديني، ط٢، تونس الدار التونسية للنشر، , ١٩٩٠
* عبد الرحمان (طه)، الحق العربي في الاختلاف الفلسفيّ، ط١، الدار البيضاء - بيروت المركز الثقافي العربي , ٢٠٠٢
* عبد الرحمان (عبد الهادي)، سلطة النصّ: قراءات في توظيف النصّ الديني، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، , ١٩٩٣
* عمارة (محمّد)، المعتزلة ومشكلة الحريّة الإنسانيّة، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، , ١٩٨٨
* مسلمون ثوّار، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، , ١٩٧٤
* عنان (محمّد عبد الله)، دولة الإسلام في الأندلس، ط٤، تونس، دار سحنون، , ١٩٩٠
* العوا (عادل)، المعتزلة والفكر الحرّ، ط١، دمشق، الأهالي د. ت
* فهيم (حسن)، قصّة الأنتروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة عالم المعرفة، ٩٨، فبراير , ١٩٨٦
* ابو القاسم (عمر مسعود). الربيع بن حبيب محدّثا، بحث مرقون (رسالة ماجستير) بجامعة الفاتح، ليبيا.
* منسيّة (مقداد)، علم الكلام والفلسفة، تونس، دار الجنوب، , ١٩٩٥
* النشار (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط٥، مصر، دار المعارف، , ١٩٧١

* نصّار (ناصيف)، منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت، دار أمواج، ١٩٩٥.
* النيفر (محمّد الطاهر)، أصول الفقه، تونس دار بوسلامة، ١٩٧٤.
* ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الإسلام، العقل الفقهيّ السلفيّ بين النصّ والتاريخ، ط١، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

II مراجع بلغات أجنبيّة

* M .Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve - Larose, Paris 1984.
*-Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose, 1973.
*-Lectures du Coran, Alif .1991.
* R. Aron, préface de : Max Weber, Le savant et le politique , Plon 1994.
* G. Balandier, Le pouvoir sur scènes, Balland , Paris 1992.
* P. Bourdieu, Choses dites, Minuit, 1987.
*- Raisons pratiques, Seuil, 1994.
*- Le sens pratique, Minuit, 1994.
* R. Debray, Critique de la raison politique, Gallimard 1981.
* G. Deleuze , Foucault, Minuit 1986.
* Différence et répétition. P.U.F , 1968.
* J. Derrida, Force de loi, Galilée, Paris 1994.
* H. Desroche, Sociologies Réligieuses , P.U.F 1968.
* G. Duby, Histoire Sociale et idéologies des sociétés, in faire de l'histoire sous la direction de J. Le Goff et P. Nora, Gallimard , 1971.
* M. Foucault, L'archélogie du savoir , Gallimard, 1969
* Il faut défendre la société, Gallimard - seuil, 1977.
* L'ordre du discours , Gallimard, 1971.
*S. Ladhari, Les rapports de force dans le coran,Thèse de Doctorat (Ecole Pratique des hautes Etudes- Sorbonne 1992-1993).

*H. Laoust, Les schismes dans l'islam, Payot, paris 1977.
*W. Madelung, New documents concerning al-Mamun, al - Fadl, B.Sahl and Ali al - Rida , Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan Abbès/ Américan University of Beirout 1981.
*C. Mansour, L'autorité dans la pensée musulmane . Le concept d'Ijmâ (Consensus) et la problématique de l'autorité. J. Vrin, 1995.
* M. Meslin, Cahiers d'Anthropologie réligieuse , P.U.F, 1992.
* P. Ricoeur, Soi-même comme un autre , Seuil, 1990.
* J. Schacht, Esquisse d'une histoire du droit musulman, Librairie orientale et américaine, Paris 1953.
*A . Touraine, production de la sociètè, seuil 1993.
* J. Van Ess, Théologie et Société , (Résumé)
* M. Weber, Le savant et le politique, Traduit de l'allemand par Julien Freund. PLON 1994.

III المعاجم والموسوعات:

١ - العربيّة

* التهانوي (محمّد بن علي)، كشاف اصطلاحات الفنون، استنبول، دار قهرمان للنشروالتوزيع، ١٩٨٤.
* الحموي (ياقوت) ، معجم البلدان، ط١، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٠.
* الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط١١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠.
* عبد الباقي (محمّد فؤاد)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، دار الجيل. مصر، دار الحديث، د ت.
* كحّالة (عمررضا)، أعلام النساء، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.
* ابن منظور، لسان العرب، تحقيق يوسف الخياط، بيروت، دارلسان العرب، د ت.
* ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، هولندة - أ.ي بريل. تونس - دار سحنون، ١٩٩٤.

٢ـ الأجنبيـّة

* R. Dozy , Supplément aux Dictionnaires Arabes, Beyrouth, Librairie du Liban , 1981.
* L'Encyclopédie de l'Islam (2)
- W.Bjorkman , Kafir , T4 , pp425-427.
- C.E. Bosworth, al-Mutasim, T7, pp777-778 .
- C. E. Bos Worth , Mutatawwia , T7, pp778-779.
- E. Chaumont , Al-Shafii, T9 , pp187-191.
- L. Gardet, Ilm al-kalam, T. pp 1170-1179.
- D. Gimaret , Mutazila, T7, pp785 -795.
- M. Hinds, Mihna, T7, pp 2 - 6.
- J.M.B. Jones , Ibn Ishak, T4, pp834-835.
- G.H.A Juynboll, Sunna . T9, pp913-917.
- H. Kennedy, al-Mutawakkil, T7, pp779-780.
- W. Raven , Sira T9, pp686-689.
- M. Rekaya, al-Mamun, T6, pp 315-323.
- J. Robson, Hadith, T3, pp824-825.
- J.Van Ess, Al-Nazzam, T VII, pp1060.
* Encyclopedia Universalis:
- M.Arkoun, Islam, Corpus 12, pp676-680.
- H.G Gadamer, Historicité , Corpus 11, pp513-517.

IV الـدوريّـات

١ـ العربيّـة

* أو مليل (علي) ـ الذات و المغايرة: مفهوم الاختلاف في الفكر العربي، الوحدة، باريس، ع٥١، ديسمبر ,١٩٨٨

- حق الاختلاف، الآداب، ج٤٩، ع١ - ٢، يناير شبّاط ٢٠٠١.

* الوريمّي (ناجية)، موقف الخوارج من الأخبار، حوليّات معهد بورقيبة للغات الحية، المعهد العالي للغات حاليا، س ١٩٩٨، ع ٣.

٢ - الأجنبيّة

*A.Charfi, Igtihad et Igma au -de la des malentendus, in Annuaire de l'Afrique du Nord, CNRS. 1994.

* RG. Khoury, Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques. ARABICA, TXXX IX, Juillet 1987.

* C. Pellat, Djahiz et les Kharidjites, F.O, T. XII, 1970.

* D. Sourdel, - La politique réligieuse du calife àbbasideal - Mamun, R.E.I, 1962.

* La politique réligieuse des successeurs d'al-Mutawakkil. S.I. XIII,1960.

* J. Van Ess, - Une lecture à rebours de l'histoire du mu tazilis-meR.E.I, 1979-1979, Hors serie 14.

* Les qadarites et la Gailaniya de yazid III
S.I. - XXXI, Vol 31, 1970.

فهرس الآيات

العنكبـوت (٢٩)
التحـريـم (٦٦)
الأحزاب (٣٣)
المدثّـر (٧٤)
فـاطـر (٣٥)
الفـجر (٨٩)
يـس (٣٦)
العلـق (٩٦)
الـزمـر (٣٩)
الفيـل (١٠٥)
الزخـرف (٤٣)
الإخلاص (١١٢)
محمّد (٤٧)
النّجـم (٥٣)

فهرس الأعلام*

أ

(*) رتّبنا الأسماء حسب شهرتها تسهيلا للبحث .

خ

- عبد الله بن عمر،
- عبد الله بن المبارك،
- عبد الله بن محمّد الأذرميّ،
- عبد المطّلب،
- عبيد الله بن جحش،
- عبيد الله بن الحسن،
- عبيد الله بن محمد بن عائشة،
- العتابي،
- عثمان بن الحويرث،
- عثمان بن عفّان،
- عطاء
- عفان بن مسلم الصفّار،
- عقبة بن عامر،
- عكرمة،
- العلاّف (أبو الهذيل)،
- عليّ حرب،
- علي بن أبي طالب، ،
- علي بن عبد الله بن يزيد بن معاوية،
- عليّ بن المدينيّ،
- علي بن موسى الرضيّ،
- علي بن هشام،
- عمّار بن ياسر،
- عمر بن الخطّاب،
- عمر بن عبد العزيز،
- عمر المقصوص،
- عمران بن الحصين،

ق

ك

ل

م*

(*) لم نقم بفهرسة إسم الرسول محمّد ، لأنّه يتكرّر في البحث بوتيرة تتعذّر معها الفهرسة وتصبح غير مجدية .

و

ي

- يزيد بن عبد الملك،
- يزيد بن هارون،
- يزيد بن الوليد،
- يعقوب المنصور،
- أبو يوسف،
- يوسف بن عثمان،
- يونس بن بكير،

فهرس الفرق والمذاهب

المحتـــوى

المكتبة العلمانية

تصدر عن المؤسسة العربية للتحديث الفكري

- حجاب النساء
- ما العلمانية؟
- ثلاثة وعشرون عاماً (دراسة في السيرة النبوية المحمدية)
- تاريخ الإلحاد في الغرب
- محاكم التفتيش
- الكنيسة والعلم
- الزندقة والزنادقة في الإسلام
- الله والدولة
- المفكرون الأحرار في الإسلام